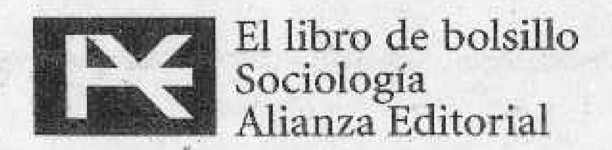
Ciencias sociales

Émile Durkheim

Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales

Traducción, introducción y notas de
Santiago González Noriega


El libro de bolsillo
Sociología
Alianza Editorial

TÍTULO ORIGINAL: *Les règles de la méthode sociologique*

Primera edición en «El libro de bolsillo»: 1988
Tercera reimpresión: 1998
Primera edición en «Área de conocimiento: Ciencias sociales»: 2000
Tercera reimpresión: 2006

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Cubierta: Ángel Uriarte

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-3796-3
Depósito legal: M. 37.966-2006
Fotocomposición e impresión: EFCA, S. A.
Parque Industrial «Las Monjas»
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)
Printed in Spain

Introducción
La noción de hecho social en Durkheim

A Marcial Caballero:
Para ser miembro irreprochable de un rebaño de ovejas, hace falta primero ser oveja.

ALBERT EINSTEIN.

Prologamos aquí una nueva traducción castellana de una de las obras fundamentales de Émile Durkheim, junto con una selección de escritos suyos hasta ahora no vertidos a nuestra lengua y que complementan la reflexión de *Las reglas del método sociológico.* Es ésta una obra en la que el sociólogo francés reflexiona sobre las directrices metodológicas que han inspirado su primer gran libro, *De la división del trabajo social* (1893), y expone las normas que aplicará en *El suicidio* (1897), publicada dos años después de *Las reglas;* corresponde, pues, al epicentro del período creador de Durkheim, que va de 1893 a 1897, antes de que su labor institucional como creador de escuela –de la escuela francesa de sociología– y sus tareas administrativas llegaran a absorberle casi por completo. *Las reglas* es una obra más simplificadora, menos sutil quizá que las otras dos, tributaria de la necesidad de un texto programático que sirviese de *point de ralliement* a los miembros del grupo: una especie de *Manifiesto comunista* de la sociología durkheimiana, que adolece de alguno de los defectos del histórico panfleto de Marx cuando se le compara con otros escritos suyos más complejos y menos maniqueos. Inaugura una nueva etapa de la sociología,

o, al menos, eso es lo que pretende hacer: ser un punto de partida, un nuevo comienzo, o, como dice Dominick Lacapra, «una versión sociológica del discurso del método de Descartes»[1]. De entre la variedad de temas importantes de esta obra –distinción entre lo normal y lo patológico, entre estructura y función, noción de ideología–, hemos optado por estudiar el que nos parece constituye la contribución más preciosa de Durkheim a la teoría sociológica en este libro: la noción de hecho social. De ella pasamos a ocuparnos ahora y en lo que resta de este escrito introductorio.

De las diferentes doctrinas expuestas en *Las reglas del método sociológico*, ninguna es tan famosa ni ha dado origen a una polémica tan dilatada como la de los caracteres del hecho social; una atenta lectura de la misma descubre, tras su aparente claridad, una infinidad de problemas y de oscuridades, y es que lo que inicialmente había sido presentado por Durkheim como una mera «definición provisional» del objeto de la sociología llegaría a constituir la formulación de las directrices fundamentales de uno de los grandes paradigmas teóricos de esta disciplina. Durkheim afirmó reiteradas veces que con su triple caracterización del *fait social* no pretendía agotar la realidad de su objeto de estudio, que no se trataba más que de una primera delimitación del ámbito de la nueva ciencia que se proponía fundar –la sociología–, que sólo pretendía orientar la investigación y *diferenciarla* de otras ciencias afines ya existentes[2]. Posteriormente habría de introducir modificaciones importantes a su propia doctrina, especialmente en lo concerniente al sentido de la coerción, pero en lo fundamental el esquema teórico de *Las reglas del método sociológico* seguirá teniendo validez para Durkheim hasta el final de su vida. Como es sabido, el sociólogo francés distingue tres caracteres fundamentales que definen el «hecho social»: la exterioridad, la coerción y la generalidad e independencia. Estos tres caracteres corresponden a otros tantos momentos de una definición progresiva del *fait social:* el primero nos lo sitúa en un «fuera» indeterminado, el segundo corresponde a la interiorización del hecho social, a su conversión en un poder *interno* en la subjetividad humana y el tercero hace surgir tanto una pluralidad de sujetos cuanto, de nuevo, un «fuera», un «carácter de separado» del *fait social* (la «independencia»), pero esta vez como la existencia independiente del reino ideal de las normas que presiden y hacen posible la existencia misma de la sociedad humana. Estudiemos ahora uno tras otro estos tres caracteres fundamentales.

1. Exterioridad

Para Durkheim el hecho social vendría dotado de exterioridad en dos diferentes aspectos: con relación al individuo singular que se incorpora a la sociedad en y por el proceso de socialización y con relación a toda una generación de hombres vivos en un momento dado del tiempo. El hecho social es exterior, en primer lugar con respecto al individuo singular que por virtud del nacimiento aparece en una sociedad dada configurada culturalmente de una determinada manera; este individuo «en blanco», esta *tabula rasa,* «se encuentra» con un conjunto de objetos culturales[3] ya elaborados –usos, creencias, normas, valores– que inicialmente son tan exteriores a él como los objetos físicos de su entorno, pero que no van a continuar siendo todo el tiempo algo puramente diferente de su propia subjetividad. En el curso del proceso de socialización irá haciendo suyos esos elementos culturales externos, verá el mundo a través de complejos sistemas de creencias de libros sagrados o de tratados científicos, aprenderá a querer lo que otros quieran y a aborrecer lo que otros odian, aceptará que tales alimentos son deleitables y tales otros nauseabundos. Todo ese vasto conjunto de objetos culturales, de «representaciones colectivas», irá siendo

inscrito, grabado en el espacio en blanco de una subjetividad que irá teniendo contenidos precisamente mediante ese *acto violento* de la cultura sobre una naturaleza inicialmente indeterminada. La educación es, justamente, ese proceso de convertir a la cultura de una sociedad dada de exterior, que es inicialmente al individuo, en algo interior, íntimo. Siguiendo a Comte, Durkheim subraya la contraposición entre la discontinuidad de la vida individual y la continuidad de la vida colectiva. El nacimiento y la muerte de los individuos son acontecimientos que no afectan sustancialmente a ésta: nacer es ocupar un lugar prefijado en la organización social colectiva y morir dejar vacante un lugar que pronto será ocupado por otro, si no es que ya lo ha sido. El pasado –lo establecido, lo fijado, lo *instituido*– conquista el presente, se apodera de él, se repite («reproducción social»): hay una continuidad, una duración de lo social que se opone a la caducidad individual y a la instantaneidad de la conciencia. Al igual que Marx –recuérdese lo que dice al comienzo de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte:* «La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla del cerebro de los vivos»– Durkheim comprende a la sociedad como el triunfo del pasado cultural sobre el trabajo vivo o la radical novedad del instante, pero su actitud al respecto es, como se sabe, radicalmente distinta de la de aquél.

Siguiendo a Durkheim, de momento vamos a dejar de lado el posible conflicto entre eso que viene de fuera y lo interior –la naturaleza presocial humana– y vamos a considerar a la subjetividad como un espacio vacío indeterminado y al proceso mismo de su implección como una mera *traslación,* como un mero cambio de lugar. Una traslación de algo desde el exterior donde inicialmente se sitúa el hecho social –la sociedad como conjunto de individuos adultos ya socializados– al espacio psíquico particular del concreto individuo en vías de convertirse en un nuevo miembro del grupo: lo exterior deviene interior, «se interioriza». Con todo, esta

interiorización de las representaciones colectivas por el individuo no supone la total y plena apropiación de la cultura de la sociedad en la que vive más que en el caso de sociedades muy primitivas, con una mínima diferenciación social. Cuanto más compleja es la organización social y cuanto más variada es la cultura tanto más pequeña es la parte que puede hacer suya un individuo singular, tanto más conserva su exterioridad esa trama de creaciones del esfuerzo acumulado de generaciones; de alguna manera la riqueza de la cultura se vuelve contra el individuo: tal es la «paradoja del objetivismo» que nos ha enseñado a ver Simmel. Hay un abismo entre la brevedad de la vida y limitaciones de las facultades intelectuales del hombre y la enormidad de obras de arte, teorías, códigos, instrumentos e invenciones acumulados tras siglos y siglos de esfuerzo colectivo y de las que el individuo singular sólo va a poder conocer una pequeña parte; normalmente sólo aquélla de índole general que le permite convertirse en un miembro más del grupo y aquella otra de índole específica que le corresponda conocer en el sistema de división del trabajo. La creciente especialización de las tareas culturales acentuaría este tipo de exterioridad de la cultura por cuanto que ésta tiende cada vez más a ser elaborada por expertos –intelectuales, clérigos, científicos, juristas– a los que se hará preciso recurrir para conocer las distintas parcelas en que se divide.

Pero este primer sentido de la exterioridad del hecho social, definido por la diferencia entre el individuo-niño y la sociedad que le transmite su determinación histórico-cultural –esencialmente, claro es, en el medio familiar y escolar–, aún nos deja un «soporte» de individuos humanos para la masa de los hechos sociales: los individuos adultos. En un paso más hacia la «espiritualización» de los mismos, Durkheim pasará a concebirlos como exteriores a todos los hombres vivos de una sociedad determinada, como pura herencia histórico-cultural de un pasado que les antecede a todos

ellos. En este segundo sentido la exterioridad del hecho social significa: anterioridad de la mayor parte de las «representaciones colectivas» respecto a *todos* los individuos vivos que regulan su vida en conformidad con esas normas, ven el mundo a través de esas creencias o se comunican gracias a las palabras de esa concreta lengua. El hecho social se convierte ahora en un puro legado desencarnado. Ninguna generación de hombres se encuentra en situación de elaborar por entero, como si partiese de cero, un sistema cultural completo; también para ella es la cultura algo con lo que «se encuentra» como algo ya constituido; también para ella es su propia cultura algo tan puesto en el ser como el universo físico y, por cierto, no es aquélla para él algo menos «natural» que éste. La cultura preexiste a los individuos, y les sobrevive. Conforma a los hombres –como gusta en repetir Durkheim– «a su imagen y semejanza» (sobre esto habremos de volver más adelante), y conforma también a quienes cuando hayan muerto habrán de ser sus sucesores en cuanto portadores *(Träger)* de las configuraciones culturales: en este proceso «los padres y los maestros no son más que los representantes y los intermediarios de la presión del medio social» *(Reglas del método sociológico,* cap. I) [4]. De alguna manera se puede decir que lo que pervive, que lo que se mantiene es la cultura, una determinada cultura: hay un cierto *conatus* de la cultura *a través de los individuos;* una cierta identidad colectiva sobrevive a la muerte de los miembros del grupo social, estableciendo la unidad de las sucesivas generaciones como «un plasma germinativo de orden místico» [5]. Ciertamente, también son mortales las culturas, pero su ciclo vital es mucho más largo que el de las generaciones de los hombres que, nos dice la *Ilíada,* «pasan como las hojas de los árboles».

Desde luego, este tipo de exterioridad –la de la cultura respecto a todos los miembros de la sociedad en un momento dado del tiempo– será mucho menor en los períodos de

cambio social acelerado y, mucho más aún, en aquellos en los que se hayan arbitrado formas para institucionalizar tal cambio, como ocurre en nuestra cultura científica y en nuestras formas de organización burocrático-legales. Ciertamente, también, este segundo tipo de exterioridad será tanto mayor cuanto más grande sea la distancia entre el momento instituyente de las sociedades y lo instituido. En tal sentido, podríamos trazar una línea que fuese desde un punto extremo de lo que Marcel Gauchet llama «la desposesión radical, la alteridad integral del fundamento» [6] a otro punto extremo en el que la confianza en la posibilidad de apropiación creadora de la cultura por parte de los individuos que componen el grupo social habría de ser máxima: tal sería el período revolucionario como mito de un comienzo absoluto en el que los hombres creen posible transformar por completo el sistema de valores, normas e instituciones aceptado hasta entonces («punto cero» de la historia, recreación del momento fundacional del contrato social, que sería asimismo un nuevo comienzo del tiempo histórico: año uno de la Revolución francesa). Pero para Durkheim esta exterioridad de lo social, que sería máxima en las sociedades primitivas (entendidas por él de modo un tanto «fijista») y mínima en los períodos revolucionarios, se encontraría muchas veces en un punto intermedio entre esos extremos. Con todo, la veneración por el legado cultural ha sido lo que ha predominado en casi todas las grandes civilizaciones humanas y en alguna de ellas, como en la de la China imperial, ha sido ésta la actitud expresamente dominante [7]. Por supuesto, Durkheim comprende que son posibles otras actitudes del individuo hacia ese pasado, esa exterioridad ya formada del hecho social, que no son ni el intento de renovación radical ni la simple recepción de los mismos y su reverente repetición. Pero aún en el caso de que se le asuma críticamente o se tenga una actitud predominantemente combativa hacia ese pasado siempre habrá que partir de él, que chocar contra esa

exterioridad *inerte* y mantenerse en referencia polémica a ella, hasta tal punto que las creaciones de la historia sólo pueden ser entendidas en su continuidad. No es que Durkheim excluya de su teoría el devenir[8], más bien se podrá decir que lo concibe como modificación de configuraciones ya existentes a partir de y en el sentido de las propias virtualidades de cambio inherentes a tales configuraciones: no excluye el devenir, pero sí la ruptura brusca, la emergencia de «lo completamente otro»[9].

2. *Coerción*

Al igual que sucedía con la exterioridad, también aquí, en el caso de la coerción, nos encontramos con un proceso de creciente interiorización de lo social. El primer sentido que tiene la coerción para Durkheim es el de una *presión* ejercida por el grupo organizado sobre el individuo aislado; es la pura fuerza del número; el grupo puede más porque sus miembros «son más», a la disidencia se la reduce por la fuerza y el proceso entero carece de moralidad intrínseca. Durkheim define esta forma de coerción como «una presión de todos sobre cada uno»[10]: todos contribuimos a acrecentar esta presión, y, al mismo tiempo, somos objetos de ella, la padecemos; somos gotas del torrente que nos arrastra; contribuimos a refrenar las tendencias antisociales de los demás y vemos cómo las nuestras son refrenadas a su vez. Esta forma de coerción, que Durkheim denomina «coerción puramente externa», es el reino del *temor*. Las prescripciones del grupo van acompañadas de una serie de *sanciones* que les dan fuerza y que constituyen una especie de consecuencias convencionalmente conectadas con actos que de suyo no tendrían por qué verse seguidos de ellas; vienen a ser algo así como unas «consecuencias morales» de los mismos, completamente distintas de las consecuencias meramente físicas

que puedan tener. Durkheim distingue entre dos tipos de sanciones: sanciones difusas y sanciones organizadas, según que asuma la aplicación de la sanción todo el grupo indistintamente o que exista un órgano –una institución– encargada específicamente de tal cometido[11]. Evidentemente, el mayor problema que plantea el recurso a sanciones es la discontinuidad en el control social y la falta de una total certeza de que vayan a ser aplicadas siempre, lo que puede constituir una especie de invitación a realizar actos prohibidos «por si hay suerte y no le pilla a uno». Para el moralista que hay en Durkheim la pura coerción externa tiene una connotación claramente negativa. Con todo, esta forma de coerción no sería equivalente al tipo de regulación que Spencer considera propia de lo que él denomina «sociedades militares»; se trata más bien de una presión ejercida sobre el individuo «por la sociedad» –con todo el carácter nebuloso que este término tiene para Durkheim– y no de una coerción meramente estatal: la función represiva del Estado –que es lo que, en último término, hace temibles a las sanciones– tiene, como es sabido, escaso lugar en la sociología durkheimiana. El fundamento último del orden social hay que buscarlo en las *moeurs*, en las costumbres, y no en una disciplina de tipo militar[12]. Además, esta forma de coerción «puramente externa» deja intacto un núcleo de interioridad que puede llegar a constituir un foco de resistencia a la sociedad. La aceptación de las normas y la conformidad a las mismas pueden ser simplemente el fruto de una acomodación meramente exterior a ellas, sin que se dé un verdadero asentimiento íntimo a sus mandatos. En tal caso el comportamiento sería una respuesta adaptativa a una realidad más poderosa, semejante a la astucia que lleva a la obediencia a la naturaleza en Bacon: si quieres obtener los beneficios de la vida social obra como la sociedad te exije que lo hagas. Esta adaptación pragmática y utilitaria podría incluso convertirse en una conformidad puramente hipócrita –«obra así tan

sólo cuando y en la medida en que no te sea posible sustraerte al control de los demás»– o en un «ritualismo» (en el sentido de Merton).

El concepto durkheimiano de coerción adquiere su verdadero sentido cuando comprendemos que este aspecto puramente externo de la misma de que nos hemos venido ocupando hasta ahora no es más que una primera dimensión que pierde importancia en las últimas obras del sociólogo. La coerción no es sólo la presión del grupo físicamente diferenciado del individuo sobre éste, sino también, y sobre todo, la presión *intrasubjetiva* de una parte «socializada» del psiquismo –*la conscience collective,* la sociedad dentro de nosotros– sobre un fondo asocial, imprecisamente descrito por Durkheim como compuesto de deseos, pulsaciones y pasiones; ya no se trata del imperio del número o del poder de las sanciones, sino de una subjetividad fundamentalmente escindida y en conflicto consigo misma [13]. La conversión de la sociedad en un poder interior en nuestra mente es el proceso designado como «interiorización de las normas». Muchas veces se ha subrayado el carácter dualista de la sociología de Durkheim, su proclividad a entender la realidad en términos de dicotomías, de parejas conceptuales contrapuestas y, además, jerarquizadas: razón/sensibilidad, sagrado/profano, normal/patológico, etc. [14]. Este dualismo reaparece en su teoría de la interiorización de la coerción: la fuente de la obligación sería esa parte impersonal que representa en nosotros a la sociedad, que hace violencia a nuestro fondo pulsional, fundamentalmente desordenado, y que es sentida como superior a nosotros mismos. Para el sociólogo francés el psiquismo es esencialmente desgarramiento, división, escisión: «Estamos condenados a vivir perpetuamente divididos contra nosotros mismos», dice en su ensayo sobre *El problema religioso y la dualidad de la naturaleza humana* [15]. Para Durkheim, la libertad no sería, como para algunos sofistas, Sade o Nietzsche [16], la libertad de ese fondo

pulsional frente a toda coerción moral y cultural, sino la disciplina impuesta por la parte exitosamente socializada de nuestro psiquismo a esa otra realidad que, privada de todo límite o de toda norma (en una situación de *anomia),* no sería para nosotros más que una continua fuente de sufrimiento. La socialización es un constreñimiento de lo inmediatamente natural y en su completo desarrollo equivale precisamente a una plena aceptación de tal constreñimiento.

La coerción interiorizada es valorada de forma cada vez más positiva por Durkheim [17]. Se produce una *adhesión voluntaria* del individuo a las normas en la medida en que éste entiende que la violencia que la norma hace a sus instintos egoístas es un bien para él, en la medida en que comprende que él mismo tiene el mayor interés en liberarse de la tiranía de sus propios impulsos y en hacer plenamente suyos los ideales de la sociedad. Durkheim habla de una *contrainte sur soi* [18], de una coerción del individuo sobre sí mismo que es *maîtrise,* dominio y disciplina, condiciones del esfuerzo moral. Da la impresión de que para él el yo individual es fundamentalmente débil y necesita del apoyo del grupo para lograr que se afirmen en él los grandes ideales colectivos; se diría que privado de tal apoyo estaría siempre amenazado por una recaída en la barbarie [19]; estos ideales sólo tendrían vigencia y continuidad en la medida en que los haga suyos el grupo entero y en que el débil yo individual pueda recurrir una y otra vez al grupo para vigorizarse y conseguir energía para la propia conciencia. En los últimos escritos de Durkheim bien y deber se hacen equivalentes, lo que no deja de quitar hierro a la teoría de la coerción tal y como había sido formulada en *Las reglas del método sociológico;* en la teoría final de la coerción lo que por un lado es vivido como obligación, es sentido por otro como un inmenso beneficio. Esta modificación de la teoría de la coerción conducirá a la doctrina de la gran obra final de Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa:* Dios sería la expresión simbólica de

las fuerzas en que los individuos sitúan el origen de la obligación.

3. *Generalidad e independencia*

El tercero de los caracteres del hecho social es doble: generalidad e independencia. Por «generalidad» del hecho social entiende Durkheim su carácter de ser compartido por todos o casi todos los miembros de un grupo social dado. Generalidad no es equivalente, sin más, a frecuencia en su aparición; no es un mero criterio estadístico. La generalidad es una consecuencia de la universalidad de la acción de la coerción [20]; como ésta actúa sobre todos los individuos nos encontramos con los mismos rasgos culturales en todos ellos. Precisamente son estos rasgos culturales compartidos por los miembros de un grupo los que crean su identidad colectiva.

La «independencia» de los hechos sociales es cualidad más problemática, pues parece implicar la idea de una «mentalidad de grupo» diferente de las individuales, idea que, por otra parte, Durkheim siempre rechazó enérgicamente. Los hechos sociales son una especie de modelos o esquemas que «constituyen una realidad *sui generis*, muy distinta de los hechos individuales que son manifestaciones suyas» *(Las reglas del método sociológico*, cap. I). Durkheim utiliza los términos *moule* ('molde') y *étalon* ('patrón', 'unidad de medida') para simbolizar esta función de los hechos sociales como paradigmas para la acción individual. Los individuos configuran sus acciones teniendo a la vista estos modelos [21]. Durkheim sostiene que estos patrones existen de forma inmutable y permanente, e independientemente de la realización de actos conformes a ellos [22]. ¿Pero dónde podrían tener existencias tales patrones si no es en un ámbito distinto del de los propios individuos, en

una especie de «alma colectiva», en un «mundo idéntico» de las representaciones colectivas? Como Durkheim no quiere recurrir a un supuesto semejante se ve obligado a utilizar una serie de expresiones muy poco claras para referirse a las acciones individuales en cuanto actos «pautados» o regulados, y, así, habla de «encarnaciones individuales», de «aplicaciones hechas por los particulares» o de «repercusiones individuales [23]. Por supuesto Durkheim admite que son posibles un amplio elenco de variaciones toleradas, pero generalmente ese ámbito de permisividad es bastante estrecho y la propia amplitud del mismo está regulada socialmente en cada caso. Tales variaciones dependen de peculiaridades orgánicas y psíquicas individuales y por ello son objeto de estudio de la psicología, y no interesan a la sociología en cuanto tal.

El concepto de sociedad en Durkheim tiene claras resonancias teológicas; la acción de la sociedad sobre los hombres es la propia de un poder creador y conservador al mismo tiempo: les da forma, *desde fuera*, a «su imagen y semejanza» –como gusta en repetir– [24] y luego les mantiene en el ser por su imperio (las normas «gobiernan» a los hombres, les «mandan»). Durkheim, que por otra parte recoge y defiende el legado del individualismo occidental, se opone a lo que llama el «individualismo absoluto», para el que «el individualismo es perfectamente autónomo». Frente al individuo como lo originario, como lo dado en el momento fundacional del tiempo histórico, que nos encontramos en el contractualismo, Durkheim pone a la sociedad como origen «inmemorial» o, más bien, como un fundamento que es el recuerdo de la obra de las generaciones pasadas [25]. Pero es éste un pasado que no es percibido por nosotros, y buena parte de su enorme eficacia reside precisamente en que no podemos ver cómo obra, pues cuando empezamos a ser reflexivamente conscientes de nuestra realidad ya nos ha moldeado a su an-

tojo. «El hombre del pasado... forma parte inconsciente de nosotros mismos»[26]. El individuo es una ilusión, y una ilusión que se mantiene tanto más eficazmente cuanto que la sociedad no hace sentir su presión sobre él[27]. La sociedad «vela» y oculta su acción sobre nosotros, de tal manera que es precisamente allí donde creemos afirmarnos nosotros mismos con más fuerza –en las convicciones últimas sobre el sentido de la vida humana, en los valores más altos– donde es ella la que se afirma. Lo único que nos es posible es intentar hacer consciente esta parte inconsciente en nosotros, descubrir la forma en que la sociedad, la concreta sociedad en que hemos nacido, nos ha hecho; este punto de partida de la ciencia social es lo que Louis Dumont denomina «apercepción sociológica»[28]. De este modo, el concepto de civilización, de gran *individualidad* histórica, pasa a tener un carácter central, que, aunque todo le predestinaba a ello, nunca llegó a adquirir expresamente en la doctrina del sociólogo francés (no sucede lo mismo en el caso de Max Weber, cuya sociología de la religión es una reflexión sobre las grandes civilizaciones).

En su teoría del hecho social Durkheim recoge dos grandes tradiciones de pensamiento, las de sus dos orígenes, Francia e Israel. Por un lado, él –hijo y nieto de rabinos y destinado al rabinato en su infancia–, parece tener a la vista continuamente el ritualismo de la religión judaica, cuya minuciosidad ordenancista es difícil de imaginar para quienes hemos sido educados en una religión como la cristiana en la que el ritual tiene mucha menos importancia. Piénsese en la hiperregulación ritual que se encuentra en el Pentateuco o en la Misná: las acciones más insignificantes están sometidas a una normativización muy precisa[29]. La otra tradición de pensamiento que está presente en la concepción durkheimiana del *fait social* es la de la filosofía social francesa de Montaigne y Pascal, para los que la costumbre es la verdadera naturaleza del hombre[30].

Ciertamente, ya desde *De la división del trabajo social* Durkheim vio en la historia un proceso dominado por el creciente reflujo de la regulación normativa del comportamiento humano, como si la sociedad se fuera retirando gradualmente de la conciencia individual y en su bajamar dejara al descubierto amplios espacios que quedarían al arbitrio de los individuos o que serían determinados por las concretas condiciones del desarrollo del trabajo social en áreas especializadas del mismo. Pero, sean cuales fueren los progresos del individualismo, siempre queda un *centro* de creencias y convicciones, un corazón normativo de las sociedades, *sagrado* para sus miembros, y es la idea de ese centro –cuyo nombre puede ser hoy «derechos humanos»– lo que quizá importe más retener en nuestros días de la sociología de Durkheim.

Notas

1. *Émile Durkheim*, Ithaca, Cornell University Press, 1972, pág. 188.
2. Cfr. Robert A. Nisbert, *The Sociology of Émile Durkheim*. Nueva York, Oxford University Press, 1974, págs. 42-51.
3. Durkheim da el nombre de «representaciones colectivas» a este tipo de objetos, el conjunto de los cuales puede ser designado por el término de «cultura». Uno de los mayores problemas que plantea la sociología durkheimiana es el derivado de su glorificación de la cultura como origen de lo propiamente humano en el hombre sin referencia a la diferencia entre las diversas culturas que se han dado a lo largo de la historia de la humanidad y cuyos credos tantas veces han sido incompatibles. En su sociología nos encontramos con esa identificación entre cultura y universalidad humana que es tan frecuente en la tradición intelectual francesa. (Cfr. Louis Dumont, «Religión, Politics and Society in the individualistic Universe», en *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970*, págs. 34-35.)
4. Me parece legítimo utilizar el término portados *(Träger)*, de resonancias tanto hegelianas cuanto weberianas, aunque Durkheim esté aquí –como en tantas partes– más cerca de Hegel que de We-

ber: no se trata de la relación entre intereses –individuales y, sobre todo, grupales, *estamentales*– y configuraciones culturales (ideas), sino de una diferencia fundamental entre los hombres concretos y la cultura a cuya transmisión *sirven*. Téngase presente el siguiente texto de la primera filosofía del espíritu de Hegel: «Los padres contemplan en el hijo su propia supresión [...]. Al educar a su hijo, los padres colocan en él su conciencia ya realizada y engendran así su propia muerte» (*La première philosophie de l'esprit*. París, PUF, 1969, pág. 103).

5. Hablando del «depósito de almas» en las creencias de los aborígenes australianos, Durkheim nos dice que «de este modo hay algo así como un plasma germinativo de orden místico, que se transmite de generación en generación y que crea o, al menos, se supone que crea la unidad espiritual del clan a través del tiempo. Y, a pesar de su carácter simbólico esta creencia no carece de objetividad. Pues, aunque el grupo no es inmortal, en el pleno sentido de la palabra, sin embargo, es cierto que perdura por encima de los individuos y que renace y se reencarna en cada nueva generación» (*Les formes elémentaires de la vie religieuse*. París, PUF, 1968, pág. 385). Al respecto, véase T. Parsons, «Durkheim on Religion Revisited», en *Action Theory and the Human Condition*. Nueva York, Free Press, 1978, págs. 213-232.
6. Marcel Gauchet, «Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion. París, Gallimard, 1985, pág. 12.
7. Actitud que expresa con toda claridad la siguiente confesión de Confucio: «Soy un transmisor, no un creador; soy uno que cree a los antiguos y que gusta de ellos» (*Analectas*, VII, I; en Confucio-Mencio, *Los cuatro libros*. Madrid, Alfaguara, 1981, pág. 43; cfr. *ibid.*, págs. 46, 58, 71 y 136; véase también Etienne Balazs, *La burocracia celeste*. Barcelona, Barral, 1974, pág. 58. Esta «canonización absoluta de lo tradicional» se encuentra también en el judaísmo; verbigracia la afirmación de uno de los siete hermanos Macabeos, que responde al rey Antíoco Epifanes diciendo que: «Estamos dispuestos a morir antes de violar las leyes de nuestros padres» (*Libro Segundo de los Macabeos, 7/2)*, o la siguiente sentencia del Talmud, varias veces citada por Max Weber: «Nunca cambie el nombre un uso».
8. R. N. Bellah ha puesto de manifiesto la importancia del cambio social en la sociología durkheimiana en su importantísimo artículo «Durkheim and History», en *American Sociological Review*, núm. 24, 1959, págs. 447-461.
9. «...las novedades que crea la sociedad de los individuos vivos... están en función del fondo [de producciones culturales que les han

sido transmitidas por las generaciones precedentes]», «Una confrontación entre bergsonismo y sociologismo», en *Textes*, 1. París, Minuit, 1975, págs. 68-69.

10. De igual manera Tocqueville hablaba en su obra *De la democracia en América* de «una especie de presión inmensa de la mente *(esprit)* de todos sobre la inteligencia de cada uno» (edición Garnier-Flammarion, II, pág. 18.
11. La distinción se encuentra, entre otros lugares, en *De la división del trabajo social*. París, PUF, 1930, pág. 33.
12. Cfr. *Leçons de sociologie*. París, PUF, 1950, pág. 66.
13. A. Giddens describe muy acertadamente este conflicto al hablar de un choque entre «los impulsos egocéntricos del individuo, orgánicamente dados» y «el segmento socializado de la personalidad dualística del actor social» (*New Rules of Sociological Method*. Londres, Hutchinson, 1976, pág. 97).
14. Véase, por ejemplo, S. Lukes, *Émile Durkheim*. Madrid, Siglo XXI-CIS, 1984, págs. 16-31.
15. *Textes*, vol. II. París, Minuit, 1975, pág. 32.
16. Véanse, por ejemplo, el célebre texto de Antifonte recogido en el papiro de Oxirrinco o la siguiente exhortación del marqués de Sade: «...no tengáis otro freno que el de vuestras inclinaciones, otras leyes que no sean vuestros deseos, otra moral que la de la naturaleza» (*Français, encore un effort...* París, Pauvert, 1965, pág. 121).
17. Frente a Lukes (obra citada, pág. 243) no creemos que se pueda hablar de «un abandono gradual de la coerción» de Durkheim.
18. En su escrito «Détermination du fait moral», incluido en el volumen *Sociologie et philosophie*. París, PUF, 1951; págs. 52 y 63.
19. Sorprendentemente la actitud del sociólogo francés es muy próxima a la del narrador de *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad cuando, impresionado por la descomposición moral de Kurtz, dice: «No lo podéis entender, ¿cómo podríais entenderlo vosotros, que tenéis los pies sobre el sólido pavimento, que estáis rodeados de amables vecinos dispuestos siempre a prestaros ayuda o a caer sobre vosotros, que camináis delicadamente entre el carnicero y el policía, bajo el sagrado terror del escándalo, la horca y los manicomios? ¿Cómo podéis vosotros imaginaros a qué precisa región de los primeros tiempos pueden conducir a un hombre sus pies sin trabas, impulsados por la soledad (soledad absoluta, sin un solo policía), por el silencio (silencio absoluto, donde no se oye la voz consejera de amables vecinos susurrando acerca de la opinión pública)?» (Madrid, Alianza Editorial, 2000 [1976], pág. 93).

20. De ahí que combata enérgicamente la solución dada por su contemporáneo Gabriel Tarde al problema de la propagación de los modelos colectivos. Tarde postulaba la existencia de un primer acto creador, de una invención, y de la ulterior difusión de la misma por imitación.
21. «Como estas formas existen de modo permanente, como no cambian con las diversas aplicaciones que de ellas se hacen, constituyen un objeto fijo, una unidad de medida constante que está siempre al alcance del observador...» *(Las reglas del método sociológico,* cap. II).
22. En ocasiones parece que Durkheim concibe los patrones y su relación con las acciones humanas concretas de modo semejante a como Platón concebía la relación entre las ideas y las cosas: los patrones o modelos sociales son, igual que las ideas, permanentes e inmutables, completamente inmateriales, los actos imitan a los modelos y están separados de ellos, etc. (Para un resumen de los caracteres del mundo de las ideas, véase R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo,* vol. I, Buenos Aires, Losada, 1969, págs. 213 y ss.
23. Una forma de superar esta dificultad podría ser la de entender la distinción entre modelo y aplicación individual en términos de la dualidad entre lengua y habla en Saussure. (Véase Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje.* Buenos Aires, Siglo XXI, 1974, págs. 143-149. Sobre la proximidad entre Durkheim y Saussure, véase Jonathan Culler, *Saussure.* Londres, Fontana, 1984, págs. 70-79.)
24. Esta expresión recuerda la bella definición de la antropología dada por Ruth Benedict en su obra *Patterns of Culture:* «Anthropology is the study of human beings as creatures of society».
25. «... vivimos a la vez en el tiempo corto y en el tiempo largo: la lengua que hablo, el oficio que practico, mis creencias, el paisaje humano que me rodea, los he heredado –existían antes de mí y existirán después de mí–» (F. Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo.* Madrid, Alianza Editorial, 1984, vol. III, pág. 62).
26. Durkheim, *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia.* Madrid, La Piqueta, 1982, pág. 37. William Graham Summer había dicho algo muy parecido: «Las costumbres *(mores)* contienen la norma por la que tendríamos que juzgar a las costumbres si tuviésemos que ponerlas en cuestión. Aprendemos las costumbres de moda tan inconscientes como aprendemos a caminar, a comer o a respirar» («On the mores», en T. Parsons [ed.], *Theories of society.* Nueva York, Free Press, 1961, pág. 1.038).

27. «Todo grupo que dispone de sus miembros bajo coerción se esfuerza por moldearlos a su imagen, por imponerles sus modos de pensar y de obrar y por impedir que haya disidencias. Toda la sociedad es despótica [...]. Tampoco quiero decir que [el despotismo de la sociedad] tenga algo de insoportable; al contrario, el individuo no lo siente, al igual que no sentimos la atmósfera sobre nuestros hombros. Como el individuo ha sido educado por la colectividad de este modo, quiere de modo natural lo que ella quiere y acepta sin dificultad el estado de sujeción al que está reducido» (E. Durkheim, *Leçons de sociologie.* París, PUF, 1950, pág. 96).
28. «... la sociología tiene su raíz... [en] la apercepción de la naturaleza social del hombre. Al individuo que se basta a sí mismo opone el hombre social; considera a cada hombre no ya como una particular encarnación de la humanidad abstracta, sino como un punto de emergencia más o menos autónomo de una humanidad colectiva particular, de una *sociedad.* Para hacerse real en el universo individualista este punto de vista debe tomar la forma de una experiencia, casi de una revelación personal; es por esto por lo que hablo de una *apercepción sociológica»* (L. Dumont, *Homo hierarchicus.* París, Gallimard, 1979, pág. 18).
29. Véanse, por ejemplo, las reglas referentes a la pureza y a la impureza en Levítico 11 o el siguiente texto de la Misná: «En día festivo no está permitido pescar peces en un vivario ni tampoco se les puede arrojar alimento. Sin embargo, sí está permitido cazar en un coto animales y aves o echarles alimento [...]. Un animal en peligro no puede ser sacrificado a no ser que quede todavía un poco de tiempo en el día para poder comer de él [carne asada] [como la cantidad] de una aceituna». R. Aquiba dice: «incluso [cuando se puede comer] crudo [un trozo] como del tamaño de una aceituna de la parte sacrificada. Si fue sacrificado en el campo, no se puede transportar con una vara o una pértiga, sino que se lleva en la mano trozo por trozo» (edición preparada por Carlos del Valle. Madrid, Editora Nacional, 1981, pág. 365).
30. Véase Pascal, *Pensées,* núms. 89 a 98 de la edición Brunschvicg.

Bibliografía

TRADUCCIONES CASTELLANAS DE *LAS REGLAS DEL MÉTODO SOCIOLÓGICO*

Madrid, Daniel Jorro, 1912.
Buenos Aires, Dédalo, 1964.
Buenos Aires, Siglo XX, 1964.
Buenos Aires, Schapire, 1965.
Buenos Aires, La Pléyade, 1970.
Madrid, Morata, 1974.
Madrid, Akal, 1978.
Barcelona, Los Libros de Plon, 1983.
Barcelona, Orbis, 1985.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA METODOLOGÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN ÉMILE DURKHEIM

ALEXANDER, Jeffrey: *Theoretical Logic in Sociology*, vol. III: *The antinomies of Classical Though: Marx and Durkheim*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983.

ALPER, Hans: *Durkheim*. México, FCE, 1986.

BAYER, A.: «Sur la distinction du normal et du pathologique», *Revue Philosophique*, 1907, 63, págs. 67-80.

BENRUBI, J.: *Les sources de la philosophie contemporaine en France*. París, Alcan, 1933.

BIERSTEDT, Robert: *Émile Durkheim*. Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1966.

BOUGLÉ, Celestin: «Le spiritualisme d'Émile Durkheim», *Revue Bleue*, 1924, 62, págs. 550-553.

DAVY, M.: «L'explication sociologique et le recours à l'histoire d'après Comte, Mill et Durkheim», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1949, 54, págs. 330-362.

ESSERTIER, D.: *Psychologie et sociologie*. París, 1927.

FAUCONNET, Paul-Mauss, Marcel: «Sociologie», en M. Mauss, *Œuvres*. París, Minuit, 1969, t. III, págs. 139-177.

FENTON, Steve: *Durkheim and Modern Sociology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

GIDDENS, Anthony: «The "individual" in the writings of Durkheim», *Archives Européennes de Sociologie*, 1971, 12, págs. 210-228.

—: *El capitalismo y la moderna teoría social*. Madrid, Labor, 1977.

—: *Durkheim*. Londres, Fontana-Collins, 1978.

GISBET, P.: «Social Facts and Durkheim's System», *Anthropos*, 1959, 54, págs. 353-369.

GURVITCH, Georges: *La vocation actuelle de la sociologie*. París, PUF, 1968, caps. I, VIII y X.

HIRST, Paul Q.: *Durkheim, Bernard and Epistemology*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975.

HORTON, Robin: *Lévy-Bruhl, Durkheim y la revolución científica*. Barcelona, Anagrama, 1980.

JONES, Robert Alun: *Émile Durkheim*. Beverly Hills, Sage, 1986.

KNAPP, Peter: «The Question of Hegelian Influence upon Durkheim's Sociology», *Social Inquiry*, 1985, 55, págs. 1-15.

LACAPRA, Dominick: *Émile Durkheim: Sociologist and Philosopher*. Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1972.

LACOMBE, Roger: «L'interprétation des faits matériels dans la méthode de Durkheim», *Revue Philosophique*, 1925, 99, págs. 369-388.

—: *La méthode sociologique de Durkheim*. París, Alcan, 1926.

LUKES, Steven: *Émile Durkheim. Su vida y su obra*. Madrid, Siglo XXI-CIS, 1984.

MONNEROT, Jules: *Les faits sociaux ne sont pas des choses*. París, Gallimard, 1946.

MÜNCH, Richard: *Theorie des Handelns*. Frankfurt, Suhrkamp, 1982.
NISBERT, Robert: *The Sociology of Émile Durkheim*. Nueva York, Oxford University Press, 1974.
PARSONS, TALCOTT: *La estructura de la acción social*. Madrid, Guadarrama, 1968.
—: «Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems», en K. H. Wolff, *Émile Durkheim (1858-1917)*. Columbus (Ohio), Ohio State University Press, 1960.
RICHARD, Gaston: «La pathologie sociale d'Émile Durkheim», *Revue Internationale de Sociologie*, 1930, 38, págs. 113-126.
SCHMAUS, Warren: «Hypothesis and historical analysis in Durkheim's sociological methodology: a Comtean tradition», *Studies in History and Philosophy of Science*, 1985, 16, págs. 1-30.
THOMPSON, Kenneth: *Émile Durkheim*. Londres, Tavistock, 1982.
TIRYAKIAN, Edward A.: *Sociologismo y existencialismo*. Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
TURNER, Stephen P.: *The Search for a Methodology of Social Science*. Dordrecht, Reidel, 1986.
WILSON, Ethel M.: «Durkheim's Sociological Method», *Sociology and Social Research*, 1934, 18, págs. 511-518.

Las reglas del método sociológico

Prefacio de la primera edición

Estamos tan poco acostumbrados a tratar científicamente los hechos sociales, que se corre el peligro de que alguna de las proposiciones contenidas en esta obra sorprendan al lector. Sin embargo, si existe una ciencia de las sociedades, habrá que esperar que no consista en una mera paráfrasis de los prejuicios tradicionales, sino que nos haga ver las cosas de manera distinta a como se las representa el vulgo, pues toda ciencia tiene por objeto hacer descubrimientos y cualquier descubrimiento produce desconcierto, de alguna forma, a quienes se atienen a las opiniones comúnmente aceptadas. Así pues, a menos de conferir al sentido común una autoridad en sociología que ya hace mucho que no tiene en las demás ciencias –y no vemos de dónde podría venirle–, es preciso que el científico tome la firme determinación de no dejarse intimidar por los resultados a que conduzcan sus investigaciones cuando han sido llevadas a cabo científicamente. Si buscar la paradoja es propio de un sofista, rehuirla, cuando viene impuesta por los hechos, es propio de un espíritu sin valor o sin fe en la ciencia.

Desgraciadamente es más fácil admitir esta regla en principio, teóricamente, que aplicarla con perseverancia. Aún

estamos demasiado acostumbrados a resolver todas estas cuestiones de acuerdo con las sugestiones del sentido común como para que podamos fácilmente mantenerlo alejado de las discusiones sociológicas. Cuando nos creemos libres de él nos impone sus criterios sin que nos demos cuenta. Sólo una larga práctica especialmente dedicada a ello nos permite prevenir tales fallos. Esto es algo que pedimos al lector tenga a bien no perder de vista. Que tenga siempre presente que los modos de pensar a que más acostumbrado está son contrarios –más bien que favorables– al estudio científico de los fenómenos sociales y, por consiguiente, que se ponga en guardia contra sus primeras impresiones. Si se abandona a ellas sin resistencia corre el peligro de juzgarnos sin habernos comprendido. Así, podría suceder que se nos acusara de haber querido exculpar el crimen, so pretexto de que hacíamos de él un fenómeno de sociología normal. Sin embargo, tal objeción sería pueril, pues si bien en toda sociedad es normal que haya crímenes, no lo es menos que sean castigados. La institución de un sistema represivo no es un hecho menos universal que la existencia de una criminalidad, ni menos indispensable a la salud colectiva. Para que no hubiese crímenes sería precisa una nivelación de las conciencias individuales que –por razones que se encontrarán más adelante– no es posible ni deseable; pero para que no hubiese represión sería precisa una ausencia de homogeneidad moral que no es conciliable con la existencia de una sociedad. Sólo que, partiendo del hecho de que el crimen es detestado, y es detestable, el sentido común llega a la errónea conclusión de que no podría desaparecer por completo. Con su habitual simplismo no concibe que una cosa que produce repugnancia pueda tener alguna razón de ser útil, y, sin embargo, no hay en ello contradicción alguna. ¿Acaso no hay en el organismo ciertas funciones repugnantes cuyo regular ejercicio es necesario para la salud individual? ¿No detestamos el sufrimiento? y, sin embargo, un ser

que no conociera el sufrimiento sería un monstruo. Hasta puede darse el caso de que sean indisociables el carácter normal de una cosa y los sentimientos de apartamiento que inspira. Si el dolor es un hecho normal lo es con la condición de que no se encuentre gusto en él; si el crimen es normal, es con la condición de que se le deteste*. Así pues, nuestro método no tiene nada de revolucionario. En cierto sentido hasta es esencialmente conservador, pues considera a los hechos sociales como cosas cuya naturaleza, por dúctil y maleable que sea, sin embargo, no es modificable a gusto de uno. ¡Cuánto más peligrosa es la doctrina que no ve en ellos otra cosa que el producto de combinaciones mentales, algo que puede trastornar por completo en un momento un mero artificio dialéctico!

Igualmente, como estamos acostumbrados a representarnos la vida social como el desarrollo lógico de conceptos ideales, quizá se considere tosco un método que hace depender la evolución colectiva de condiciones objetivas, definidas en el espacio, y no cabe descartar que se nos trate de materialistas. Sin embargo, podríamos reivindicar el califi-

* Pero –se nos responde– si la salud contiene elementos detestables, ¿por qué la presentamos como hacemos más adelante como el objetivo inmediato de la conducta? No hay en ello contradicción alguna. Una y otra vez tenemos ocasión de ver que una cosa es útil o incluso necesaria para la vida, a pesar de ser perjudicial en razón de algunas de las consecuencias que de ella se derivan; ahora bien, si habitualmente los efectos perjudiciales que tiene son neutralizados por una influencia contraria, resulta que, de hecho, es útil y no perjudicial, y, sin embargo, no deja de ser detestable, pues sigue constituyendo un peligro eventual por sí misma, peligro que no es conjurado por la acción de una fuerza antagonista. Esto es lo que sucede en el caso del crimen; cuando el castigo funciona con regularidad anula el daño que aquél hace a la sociedad. Sigue siendo cierto que, sin producir el daño que trae consigo, mantiene con las condiciones fundamentales de la vida social las relaciones positivas que más adelante veremos. Sólo que como se hace inofensivo a pesar suyo, por así decir, no dejan de estar fundados los sentimientos de aversión de que es objeto.

cativo contrario con más justicia. ¿Acaso la esencia del espiritualismo no puede encerrarse enteramente en la idea de que los fenómenos psíquicos no pueden derivarse directamente de los fenómenos orgánicos? Pues bien, nuestro método no es, en parte, otra cosa que una aplicación de ese principio a los fenómenos morales. Al igual que los espiritualistas separan el reino psicológico del reino biológico, nosotros separamos al primero del reino social; como ellos nos negamos a explicar lo más complejo por lo más simple. En realidad, ninguna de las dos apelaciones nos corresponden exactamente; la única que aceptamos es la de *racionalista.* Nuestro principal objetivo es extender el racionalismo científico a la conducta humana, mostrando que considerada en el pasado puede ser reducida a relaciones de causa y efecto, relaciones que se pueden transformar luego en reglas de acción para el futuro por medio de una operación no menos racional que la anterior. Lo que ha sido llamado nuestro positivismo no es más que una consecuencia de ese racionalismo*. Uno no puede sentir la tentación de ir más allá de los hechos, sea para dar cuenta de ellos, sea para dirigir el curso de los mismos, más que en la medida en que se crea que son irracionales. Si son enteramente inteligibles, bastan lo mismo a la ciencia que a la práctica: a la ciencia, pues entonces no hay motivo alguno para buscar fuera de ellos su razón de ser; a la práctica, pues su utilidad es una de esas razones. Así pues nos parece que, especialmente en esta época en que renace al misticismo, una empresa como ésa puede y debe ser acogida sin preocupaciones e incluso con simpatía por todos aquellos que, aunque se distancien de nosotros en ciertos aspectos, comparten nuestra fe en el porvenir de la razón.

* Lo que quiere decir que no se le debe confundir con la metafísica positivista de Comte y de Spencer.

Prefacio de la segunda edición

Cuando este libro apareció por primera vez dio origen a discusiones bastante acaloradas. Al principio, las ideas corrientemente admitidas parecieron quedar desconcertadas y resistieron con tal energía que durante cierto tiempo casi nos fue imposible hacernos entender. Sobre los propios puntos acerca de los que nos habíamos expresado de forma más explícita nos atribuyeron gratuitamente opiniones que nada tenían en común con las nuestras, y creyeron que al refutarlas nos refutaban. Nos acusaron de realismo y de ontologismo, siendo así que en muchas ocasiones habíamos declarado que la conciencia, tanto individual como social, no era para nosotros nada sustancial, sino sólo un conjunto más o menos sistematizado de fenómenos *sui generis.* Nos acusaron de eliminar el elemento mental de la sociología, siendo así que habíamos afirmado expresamente, y lo habíamos repetido de todas las maneras posibles, que la vida social estaba hecha por entero de representaciones. Incluso llegaron a establecer de nuevo contra nosotros procedimientos de discusión que se podía creer que habían desaparecido definitivamente. Nos imputaron ciertas opiniones que no habíamos defendido so pretexto de que eran «conformes a nuestros

principios». Sin embargo, la experiencia había probado los peligros inherentes a este método, que, al permitir construir arbitrariamente los sistemas que se discuten, también permite triunfar sobre ellos sin dificultad.

No creemos engañarnos al decir que desde entonces las resistencias se han ido debilitando progresivamente. Desde luego, aún se nos discute más de una proposición. Sin embargo, no podríamos asombrarnos o quejarnos de estas saludables críticas, pues queda bien claro que nuestras formulaciones están destinadas a ser reformadas en el futuro. Compendio de una práctica personal y forzosamente limitada deberán necesariamente evolucionar a medida que adquiramos una experiencia más amplia y profunda de la realidad social. Por lo demás, en materia de método todo lo que se haga será siempre provisional, pues los métodos cambian a medida que progresa la ciencia. No por ello es menos cierto que en el curso de estos últimos años, y a pesar de la oposición que hemos encontrado, la causa de la sociología objetiva, específica y metódica no ha cesado de ganar terreno. La fundación del *Año Sociológico*[1] ha tenido una considerable influencia en tal logro. Al abarcar simultáneamente todo el ámbito de la ciencia, el *Año* ha podido dar una idea de lo que la sociología debe y puede llegar a ser mejor de lo que había podido hacer ninguna obra especializada. Se ha podido ver así que la sociología no estaba condenada a seguir siendo una rama de la filosofía general y que, por otra parte, podía entrar en contacto con los hechos concretos sin degenerar y convertirse en pura erudición. Por esta razón nunca alabaremos bastante el entusiasmo y la dedicación de nuestros colaboradores; gracias a ellos ha podido intentarse esta demostración y gracias a ellos puede continuar realizándose.

Sin embargo, por reales que sean esos progresos, es indudable que aún no se han desvanecido enteramente las equivocaciones y las confusiones pasadas. Por esta razón queríamos aprovechar esta segunda edición para añadir algunas explicaciones a todas las que hemos dado ya y para responder a ciertas críticas y aportar nuevas precisiones sobre ciertos puntos.

I

La proposición según la cual los hechos sociales deben ser tratados como cosas –proposición que está en la base misma de nuestro método– es una de las que han provocado más críticas. Ha parecido paradójico y escandaloso que asimilemos las realidades del mundo social a las del mundo exterior. Eso suponía una singular equivocación acerca del sentido y alcance de esta asimilación cuyo objeto no es rebajar las formas superiores del ser equiparándolas a las formas inferiores sino, por el contrario, reivindicar para las primeras un grado de realidad al menos idéntico a aquel que todo el mundo reconoce a las segundas. No decimos que los hechos sociales son cosas materiales, sino que son cosas con el mismo derecho que las cosas materiales, aunque de otro modo.

¿Qué es una cosa? La cosa se opone a la idea como aquello que es conocido desde fuera a aquello que se conoce desde dentro. Es cosa todo objeto de conocimiento que no es naturalmente compenetrable por la inteligencia, todo aquello de lo que no podemos hacernos una noción adecuada por un mero procedimiento de análisis mental, todo aquello que el espíritu no puede llegar a comprender más que a condición de salir de sí mismo, por medio de observaciones y experimentos, pasando progresivamente de los caracteres más exteriores e inmediatamente más accesibles a los menos visibles y más profundos. Tratar a hechos de un cierto orden como cosas no es, pues, clasificarlos en tal o cual categoría de lo real; es observar con respecto a ellos una cierta actitud mental. Es abordar el estudio de los mismos adoptando el

principio de que se ignora por completo lo que son y de que tanto sus propiedades características cuanto las causas desconocidas de que dependen no pueden ser descubiertas ni siquiera por la introspección más cuidadosa.

Una vez que hemos efectuado estas definiciones terminológicas, nuestra proposición, lejos de ser una paradoja, casi podría parecer una perogrullada si no fuera porque aún es ignorada con demasiada frecuencia en las ciencias que tratan del hombre, y sobre todo en la sociología. En efecto, en este sentido se puede decir que cualquier objeto de reconocimiento científico es una cosa, salvo, quizá, los objetos matemáticos; pues, en lo que a estos últimos concierne, como los construimos nosotros mismos –desde los más simples a los más complejos– para saber lo que son basta con mirar en nuestro interior y analizar interiormente el proceso mental de que resultan. Pero desde el momento en que se trata de hechos propiamente dichos, cuando emprendemos científicamente su estudio, son para nosotros, necesariamente, algo desconocido, *cosas* que ignoramos, pues como las representaciones que hemos podido hacernos de los mismos en el curso de nuestra vida han sido elaboradas sin método y de modo acrítico, carecen de valor científico y han de ser descartadas. Los propios hechos de la psicología individual presentan ese carácter y deben ser considerados bajo ese aspecto. En efecto, aunque, por definición, se den en nuestro interior, la conciencia que de ellos tenemos no nos revela ni su naturaleza interna ni su génesis. Hasta cierto punto nos permite conocerlos bien, pero sólo como las sensaciones nos hacen conocer el calor o la luz, el sonido o la electricidad; nos da de ellos impresiones confusas, pasajeras y subjetivas, pero no nociones claras y distintas, conceptos explicativos. Es precisamente por esta razón por lo que en el curso de este siglo se ha establecido una psicología objetiva cuya regla fundamental consiste en estudiar los hechos mentales desde fuera, es decir, como cosas. Con más razón debe ocurrir lo

mismo con los hechos sociales, pues la conciencia no es más capaz de conocerlos que de conocer su propia vida*. Se nos hará la objeción de que como son obra nuestra, basta con que tomemos conciencia de nosotros mismos para saber lo que hemos puesto en ellos y cómo los hemos formado. Pero, en primer lugar, la mayor parte de las instituciones sociales nos han sido legadas ya hechas por las generaciones anteriores; no hemos tenido parte alguna en su formación y, por consiguiente, no es interrogándonos como podremos descubrir las causas que les han dado origen. Además, aun en los casos en que hemos colaborado en su génesis, casi no hacemos otra cosa que entrever del modo más confuso y a menudo, incluso, más inexacto las verdaderas razones que nos han determinado a obrar y la naturaleza de nuestra acción. Ya cuando simplemente se trata de nuestras acciones privadas conocemos bastante mal los móviles relativamente sencillos que nos guían: nos creemos desinteresados siendo así que obramos egoístamente, creemos obedecer al odio siendo así que cedemos al amor o a la razón, siendo así que somos esclavos de los prejuicios irracionales, etc. ¿Cómo tendríamos la facultad de discernir con más claridad las causas mucho más complejas de que proceden las acciones de la colectividad? Pues, todo lo más, cada uno sólo participa en ella en pequeñísima parte; tenemos un gran número de colaboradores y no sabemos lo que sucede en las otras conciencias.

Nuestra regla no implica, pues, ninguna concepción metafísica, ninguna especulación sobre la esencia última de las cosas. Lo que pide es que el sociólogo se ponga en el estado

* Como puede verse, para admitir esta proposición no es necesario sostener que la vida social esté hecha de otra cosa que de representaciones; basta con establecer que las representaciones, individuales o colectivas, sólo puedan ser estudiadas científicamente si son estudiadas objetivamente.

de espíritu en que están los físicos, los químicos y los fisiólogos cuando se aventuran en una región aún inexplorada de su dominio científico. Es preciso que al penetrar en el mundo social tenga conciencia de que penetra en lo desconocido; es preciso que sienta que está ante hechos cuyas leyes son tan insospechadas como podrían serlo las de la vida cuando aún no estaba constituida la biología; es preciso que esté dispuesto a hacer descubrimientos que le sorprenderán y le desconcertarán. Ahora bien, la sociología dista mucho de haber alcanzado ese grado de madurez intelectual. Mientras que el científico que estudia la naturaleza física tiene una conciencia viva de la resistencia que ésta le opone y a la que tanto le cuesta vencer, ciertamente parece que el sociólogo se mueve entre cosas inmediatamente transparentes para la mente, hasta tal punto es grande la facilidad con que se le ve resolver las cuestiones más oscuras. En el actual estado de la ciencia en realidad ni siquiera sabemos lo que son las principales instituciones sociales, como el Estado o la familia, el derecho de propiedad o el contrato, el castigo o la responsabilidad; ignoramos casi completamente las causas de que dependen, las funciones que realizan o las leyes de su evolución; a lo único a lo que hemos llegado en algunos puntos es a vislumbrar alguna claridad. Y sin embargo, basta con hojear las obras de sociología para ver hasta qué punto es infrecuente la conciencia de esta ignorancia y de estas dificultades. No sólo se considera que se tiene la obligación de dogmatizar sobre todos los problemas a la vez, sino que se cree poder alcanzar la esencia misma de los fenómenos más complejos en algunas páginas o en algunas frases. Es decir que tales teorías no expresan los hechos, que no podrían agotarse con esta rapidez, sino las prenociones que de ellos tenía el autor antes de la investigación. Desde luego, la idea que nos hacemos de las prácticas colectivas, de lo que son o de lo que deben ser, es un factor de su desarrollo; pero esta idea misma es un hecho que para ser determinado convenientemente debe ser estudiado desde fuera a su vez. Pues lo que importa saber no es el modo como tal pensador individualmente considerado se presenta tal institución, sino la concepción que de ella tiene el grupo, pues esta concepción es la única que tiene eficacia social. Ahora bien, tal concepción no puede ser conocida por medio de una mera observación interior, ya que no está por entero en ninguno de nosotros; así pues, hay que encontrar algunos signos exteriores que la hagan perceptible. Además, no ha salido de la nada; ella misma resulta de causas externas que hay que conocer para poder apreciar su papel en el futuro. Hagamos lo que hagamos es pues siempre al mismo método a lo que hay que volver.

II

Hay otra proposición que no ha sido menos acaloradamente discutida que la precedente: es la que presenta los fenómenos sociales como exteriores a los individuos. Actualmente se nos concede en buen grado que los hechos de la vida individual y los de la vida colectiva son, en cierto modo, heterogéneos. Se puede decir incluso que sobre este punto se está produciendo un acuerdo que, si no es unánime, al menos sí es muy general. Ya casi no hay sociólogos que nieguen a la sociología algún tipo de especificidad. Pero, como la sociedad sólo se compone de individuos*, al sentido común le parece que la vida social no podría tener otro sustrato que la conciencia individual; de otro modo parece que carece de base y flota en el vacío.

* Por otra parte, esta proposición sólo es parcialmente exacta. Además de los individuos están las cosas que son elementos integrantes de la sociedad. Lo que sí es cierto es que los individuos son los únicos elementos activos de la misma.

Sin embargo, lo que con tanta facilidad se declara inadmisible en el caso de los hechos sociales, se admite de ordinario cuando se trata de otros reinos de la naturaleza. Todas las veces que elementos cualesquiera combinándose dan lugar a nuevos fenómenos, hay que pensar que esos fenómenos están situados no en los elementos sino en el todo formado por su unión[2]. La célula viva sólo contiene partículas minerales, así como la sociedad tampoco contiene nada fuera de los individuos; y sin embargo, es perfectamente evidente que no es posible que los fenómenos característicos de la vida residan en átomos de hidrógeno, oxígeno, carbono y nitrógeno. Pues, ¿cómo podrían producirse los movimientos vitales en el seno de los elementos no vivos y, por otra parte, cómo se localizarían entre esos elementos las propiedades biológicas? No podían encontrarse igualmente en todos puesto que no son de la misma naturaleza: el carbono no es el nitrógeno y, por consiguiente, ni puede revestir las mismas propiedades ni desempeñar el mismo papel. No es menos inadmisible la suposición de que cada aspecto de la vida, cada uno de sus caracteres principales se encarne en un grupo de átomos diferente. La vida no podría descomponerse así: es una y, por consiguiente sólo puede tener por sede la sustancia viva en su totalidad. Está en el todo, y no en las partes. No son las partículas no vivientes de la célula las que se nutren, se reproducen, y, en una palabra, viven; es la propia célula, y sólo ella. Y lo que decimos de la célula podría repetirse al hablar de cualquiera de las síntesis posibles. La dureza del bronce no está ni en el cobre, ni en el estaño ni en el plomo que han servido para formarlo y que son cuerpos blandos o flexibles; está en la mezcla de los mismos. La fluidez del agua, sus propiedades alimenticias y de otro tipo no están en los dos gases de que está compuesta, sino en la sustancia compleja que forman mediante su asociación.

Apliquemos este principio a la sociología. Si –como se admite– esta síntesis *sui generis* que constituye toda sociedad da lugar a fenómenos nuevos, diferentes de aquellos que tienen lugar en las conciencias aisladas, no se puede por menos de reconocer que esos hechos específicos residen en la propia sociedad que los produce y no en sus partes, es decir, en sus miembros. Así pues, en ese sentido son exteriores a las conciencias individuales, consideradas como tales, de igual manera que los caracteres distintivos de la vida son exteriores a las sustancias minerales que componen el ser vivo. No puede afirmarse sin incurrir en contradicción que tales hechos específicos se reabsorben en los elementos, pues, por la definición, suponen otra cosa que lo que contienen esos elementos. Así se encuentra justificada por un nuevo argumento la separación que hemos establecido más adelante entre la psicología propiamente dicha, o ciencia de la mente individual, y la sociología. Los hechos sociales no sólo son cualitativamente distintos de los hechos psíquicos; *tienen otro sustrato,* no evolucionan en el mismo medio, ni dependen de las mismas condiciones. Esto no quiere decir que no sean de alguna manera psíquicos, puesto que todos ellos consisten en modos de pensar o de obrar. Pero los estados de la conciencia colectiva son de distinta naturaleza que los estados de la conciencia individual; son representaciones de otro tipo. La mentalidad de los grupos no es igual a la de los individuos; tiene leyes propias. Así pues, las dos ciencias son tan claramente diferentes como pueden serlo dos ciencias, sean cuales fueren las relaciones que por otra parte puedan existir entre ellas.

Sin embargo, a este respecto es oportuno hacer una distinción que quizá arroje alguna luz sobre el debate.

Que la *materia* de la vida social no pueda explicarse por factores puramente psicológicos, es decir, por estados de la conciencia individual, es algo que nos parece absolutamente evidente. Lo que traducen las representaciones colectivas es el modo como el grupo piensa respecto a su relación con los objetos que le afectan. Ahora bien, el grupo está constituido

de modo distinto al individuo, y las cosas que le afectan son de otra naturaleza. Unas representaciones que no expresan ni a los mismos sujetos ni a los mismos objetos no podrían depender de las mismas causas. Para comprender el modo como la sociedad se representa a sí misma y al mundo que la rodea, lo que hay que considerar es la naturaleza de la sociedad y no la de los particulares. Los símbolos bajo los cuales se piensa cambian de acuerdo con lo que ella es. Por ejemplo, si la sociedad se concibe a sí misma como nacida de un animal epónimo, es que forma uno de esos grupos especiales que se denominan clanes. Allí donde el animal es reemplazado por un antepasado humano, pero también mítico, es que el clan ha cambiado de naturaleza. Si por encima de divinidades locales o familiares, imagina otras de las que cree depender es que los grupos locales y familiares de que se compone tienden a concentrarse y a unificarse, y el grado de unidad que presenta un panteón religioso corresponde al grado de unidad alcanzado en el mismo momento por la sociedad. Si condena ciertas formas de conducta es que ofenden algunos de sus sentimientos fundamentales; y esos sentimientos dependen de su constitución, como los del individuo de su temperamento físico y de la organización de su mente. Así pues, aun en el caso de que la psicología individual ya no tuviera secretos para nosotros, no podría darnos la solución de ninguno de esos problemas, puesto que se refieren a órdenes de realidad que ella desconoce.

Pero, una vez que hemos reconocido esa heterogeneidad, cabe preguntarse si, con todo, las representaciones individuales y las representaciones colectivas no dejan de parecerse por el hecho de ser igualmente representaciones y si, a consecuencia de esas semejanzas, no serían comunes a los dos reinos ciertas leyes abstractas. Los mitos, las leyendas populares, las concepciones religiosas de todo tipo o las creencias morales expresan una realidad diferente de la realidad individual; sin embargo, podría darse el caso de que el

modo como se atraen o se repelen, como se combinan o se disgregan, fuese independiente de su contenido y dependiera únicamente de su carácter general de representaciones. A pesar de estar hechas de una materia diferente, en sus relaciones mutuas se comportarían como hacen las sensaciones, las imágenes y las ideas en el individuo. Por ejemplo, ¿acaso no cabe pensar que la contigüidad y la semejanza o los contrastes y los antagonismos lógicos actúan del mismo modo, sean cuales fueren las cosas representadas? Llegamos a concebir así la posibilidad de una psicología enteramente formal, que sería una especie de terreno común a la psicología individual y a la sociología; y quizá sea ésta la razón que explica que algunas inteligencias tengan ciertos reparos a la hora de efectuar una distinción muy nítida entre estas dos ciencias.

En rigor, la cuestión que acabamos de plantear no podría tener una solución categórica en el actual estado de nuestros conocimientos. Por una parte, todo lo que sabemos sobre el modo como se combinan las ideas individuales se reduce a algunas proposiciones muy generales y muy vagas que de ordinario se denominan «leyes de la asociación de ideas». Y en cuanto a las leyes de la ideación colectiva, son desconocidas, aún más completamente. La psicología social, que debería tener por cometido determinarlas, casi no es otra cosa que una expresión que designa toda clase de generalidades variadas e imprecisas, sin objeto definido. Lo que habría que hacer es buscar, por medio de la comparación de los temas míticos, de las leyendas y de las tradiciones populares y de las lenguas, de qué modo las representaciones sociales se atraen o se excluyen, se fusionan unas con otras o se distinguen unas de otras, etc. Ahora bien, aunque el problema merece tentar la curiosidad de los investigadores, casi puede decirse que no ha sido abordado; y mientras no hayan sido encontradas algunas de esas leyes, es evidente que será imposible saber con certeza si repiten o no las de la psicología individual.

Sin embargo, a falta de certeza, al menos es probable que si hay semejanzas entre esas dos clases de leyes, no deben ser menos marcadas las diferencias. Resulta inadmisible que la materia de que están hechas las representaciones no actúe sobre el modo como se combinan. Desde luego, los psicólogos hablan a veces de «leyes de la asociación de ideas», como si fuesen las mismas para todos los tipos de representaciones individuales. Pero nada es menos probable: las imágenes no se combinan unas con otras como las sensaciones, ni los conceptos como las imágenes. Si la psicología estuviese más adelantada sin duda constataría que cada categoría de estados mentales tiene leyes formales que le son propias. Si ocurre tal cosa, se debe esperar *a fortiori* que las leyes correspondientes del pensamiento social sean específicas, como lo es este pensamiento mismo. De hecho, por poco que se haya estudiado ese orden de realidad, es difícil no tener conciencia de esa especificidad. En efecto, ¿acaso no es ella la que hace que resulte tan extraño el modo tan especial como las concepciones religiosas (que son colectivas en el más alto grado) se mezclan, se separan o se transforman unas en otras dando origen a compuestos contradictorios que difieren radicalmente de los productos normales de nuestro pensamiento individual. Así pues, si, como cabe suponer, algunas leyes de la mentalidad social recuerdan efectivamente a algunas de las que establecen los psicólogos, no es que las primeras sean un mero caso particular de las segundas; es que entre unas y otras, al lado de diferencias ciertamente importantes, hay semejanzas que se podrían descubrir por abstracción y que, por otra parte, siguen siendo ignoradas. Es decir, que en ningún caso la sociología podría limitarse pura y simplemente a tomar prestadas de la psicología tal o cual proposición para aplicarla sin más a los hechos sociales. Por el contrario, el pensamiento colectivo en su totalidad, tanto en su forma como en su materia, debe ser estudiado en y por sí mismo, con la conciencia de lo que tiene de singular,

y hay que dejar al porvenir el cuidado de buscar en qué medida se parece al pensamiento de los individuos. Es éste incluso un problema que más bien corresponde a la filosofía general y a la lógica abstracta que al estudio científico de los hechos sociales*.

III

Sólo nos quedan por decir algunas palabras acerca de la definición de los hechos sociales que hemos dado en nuestro primer capítulo. Nos los representábamos como consistiendo en modos de hacer o de pensar que podían ser reconocidos, porque presentaban la particularidad de ser capaces de ejercer una influencia coercitiva sobre las conciencias individuales. A este respecto se ha producido una confusión que merece ser destacada.

Se tiene tal costumbre de aplicar a las cuestiones sociológicas las formas del pensamiento filosófico que a menudo se han visto en esta definición preliminar una especie de filosofía del hecho social. Se ha afirmado que explicábamos los fenómenos sociales por la coerción, al igual que Tarde los explica por la imitación. No era eso lo que nos proponíamos, y ni siquiera se nos habría ocurrido que fuese posible atribuirnos tal pensamiento: hasta tal punto es contrario a todo método. Lo que pretendíamos no era anticipar las conclusiones de la ciencia mediante una visión filosófica, sino, sencillamente, indicar por qué signos exteriores es posible reconocer los hechos de que aquélla debe tratar, a fin de que el

* No hace falta mostrar cómo, desde este punto de vista, la necesidad de estudiar los hechos desde fuera resulta aún más evidente, puesto que provienen de síntesis que tienen lugar fuera de nosotros y de las que ni siquiera tenemos la confusa percepción que la conciencia puede darnos de los fenómenos internos.

científico sepa percibirlos allí donde estén y no los confunda con otros. Se trataba de delimitar lo mejor posible el ámbito de la investigación, no de lanzarse ardientemente a la tarea de alcanzar una especie de intuición exhaustiva. Así pues, aceptamos de muy buen grado la crítica que se ha hecho a esta definición de que no expresa todos los caracteres del hecho social y que, por consiguiente, no es la única posible. No es en absoluto inconcebible que pueda ser caracterizado de varios modos diferentes, pues no hay razón alguna para pensar que tiene una única propiedad distintiva *. Lo único que importa es elegir el modo que parezca más adecuado para el fin que nos proponemos. Y hasta es perfectamente posible emplear corrientemente varios criterios, según las circunstancias. Nosotros mismos hemos reconocido que eso es algo que a veces es necesario hacer en sociología, pues hay casos en que no se puede reconocer fácilmente el carácter coercitivo en un hecho social (véase pág. 67). Como se trata de una definición inicial, lo único que hay que hacer es que las características de que nos sirvamos sean reconocibles y puedan ser percibidas antes de comenzar la investigación. Ahora bien, es precisamente con esta condición con

* El poder coercitivo que le atribuimos al hecho social es incluso en tan escasa medida éste en su integridad que también puede presentar el carácter opuesto. Pues al mismo tiempo que las instituciones sociales se nos imponen, nosotros las tenemos en mucha estima; ellas nos imponen obligaciones y nosotros las amamos; nos coercionan y sacamos provecho de su funcionamiento y de esta misma coerción. Esta antítesis es la que los moralistas han señalado a menudo entre las dos nociones del bien y del deber, que expresan dos aspectos diferentes pero igualmente reales de la vida moral. Ahora bien, quizá no hay una sola práctica colectiva que no ejerza sobre nosotros esta doble acción, que, por lo demás, sólo aparentemente es contradictoria. Si no hemos definido a las prácticas colectivas por ese especial afecto, al mismo tiempo interesado y desinteresado, es sencillamente porque no se manifiesta por signos exteriores, fácilmente perceptibles. El bien tiene algo de más interior, de más íntimo que el deber, y, por tanto, es menos aprehensible.

la que no cumplen las definiciones que a veces se han contrapuesto a la nuestra. Por ejemplo, se ha dicho que el hecho social es «todo lo que se produce en y por la sociedad», o también «lo que interesa y afecta al grupo en alguna forma». Pero no se puede saber si la sociedad es o no es la causa de un hecho o si ese hecho tiene efectos sociales más que cuando la ciencia ya ha progresado. Así pues, tales definiciones no podrían servir para determinar el objeto de la investigación que comienza. Para que se las pueda utilizar es preciso que el estudio de los hechos sociales haya sido llevado ya bastante lejos y, por consiguiente, que se haya descubierto algún otro medio para reconocerlos previamente allí donde se encuentren.

Al mismo tiempo que se ha considerado que nuestra definición era demasiado limitada, se la ha acusado de ser demasiado amplia y comprender casi todo lo real. En efecto -han dicho-, todo medio físico ejerce una coerción sobre los seres que sufren la acción del mismo, pues en cierto modo están obligados a adaptarse a ella. Pero entre esos dos modos de coerción hay toda la diferencia que separa a un medio físico de un medio moral. La presión ejercida por uno o varios cuerpos sobre los restantes, o incluso sobre unas voluntades, no podría ser confundida con la que ejerce la conciencia de un grupo sobre la conciencia de sus miembros. Una característica totalmente singular de la coerción social es que es debida, no a la rigidez de ciertas formas de organizar las moléculas, sino al prestigio de que están investidas ciertas representaciones. Ciertamente, los hábitos individuales o hereditarios tienen, en ciertos aspectos, esta misma propiedad; nos dominan y nos imponen creencias o prácticas, sólo que nos dominan desde dentro, pues están por entero en cada uno de nosotros. Por el contrario, las creencias y las prácticas sociales actúan sobre nosotros desde fuera, por lo que el ascendiente que ejercen unas y otras es, en el fondo, muy diferente.

No tiene que sorprendernos que los demás fenómenos naturales presenten, bajo otras formas, el mismo carácter mediante el cual hemos definido a los sociales. Esta semejanza proviene simplemente de que tanto unos como otros son cosas reales. Pues todo lo que es real tiene una naturaleza definida que se impone, con la que hay que contar y que, aun en los casos en que se consigue neutralizarla, nunca está vencida por completo. Y, en el fondo, eso es lo esencial de la noción de coerción social; pues no implica nada más que esto, que los modos colectivos de obrar o de pensar tienen una realidad fuera de los individuos que actúan conforme a ellos en cada momento del tiempo. Son cosas que tienen una existencia propia. El individuo las encuentra enteramente formadas y no puede hacer que no sean o que sean de modo distinto a como son; así pues, está obligado a tenerlos en cuenta y le es tanto más difícil (no decimos que imposible) modificarlos cuanto que, en diferentes grados, participan de la supremacía material y moral que la sociedad tiene sobre sus miembros. Desde luego, el individuo desempeña un papel en su génesis; pero para que se dé un hecho social es preciso que al menos varios individuos hayan unido su acción y que esta combinación haya producido una nueva realidad. Y como esta síntesis tiene lugar fuera de cada uno de nosotros (pues toman parte en ella una pluralidad de conciencias), tiene por efecto, necesariamente, el fijar e instituir fuera de nosotros ciertos modos de obrar y ciertos juicios que no dependen de cada voluntad particular tomada separadamente. Como se ha observado *, hay una palabra que, siempre y cuando se amplíe un poco la acepción en que ordinariamente se usa, expresa bastante bien esta muy especial manera de ser. En efecto, sin desnaturalizar el sentido de este vocablo, se puede llamar *institución* a todas las creencias y a todos los

* Véase el artículo «Sociología» de la *Gran Enciclopedia*, escrito por Fauconnet y Mauss[4].

modos de conducta instituidos por la colectividad; en tal caso, la sociología puede ser definida como la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento*.

Nos parece inútil volver a ocuparnos de las otras controversias que ha suscitado esta obra, pues no conciernen a nada esencial. La orientación general del método no depende de los procedimientos que se prefiere emplear, sea para clasificar los tipos sociales, sea para distinguir lo normal de lo patológico. Por otra parte, con mucha frecuencia esas objeciones han surgido porque nuestros críticos se negaban a admitir, o no admitían sin reservas, nuestro principio fundamental: la realidad objetiva de los hechos sociales. Así pues, finalmente todo descansa sobre ese principio, y todo nos lleva a él. Por esta razón nos ha parecido útil ponerle de relieve una vez más, diferenciándolo de cualquier cuestión secundaria. Y estamos seguros de que al atribuirle una tal preponderancia seguimos siendo fieles a la tradición sociológica, pues en el fondo es de esta concepción de donde ha salido la sociología en su totalidad. En efecto, para que naciese esta ciencia era preciso que se hubiese presentido que

* Del hecho de que las creencias y las prácticas sociales penetren en nosotros así, desde fuera, no se sigue que las recibamos pasivamente y sin hacerlas sufrir modificación alguna. Al pensar las instituciones colectivas, al asimilarlas a nosotros, las individualizamos y, en mayor o menor medida, grabamos en ellas nuestra impronta personal; así es como cada uno de nosotros colorea a su modo el mundo sensible al pensarlo y como sujetos diferentes se adaptan de diferente modo a un mismo medio físico. Es por esta razón por lo que cada uno de nosotros se hace, en cierto modo, *su* moral, *su* religión o *su* técnica. No hay conformismo social que no comporte toda una gama de matices individuales. No por ello es menos cierto que el campo de las variaciones permitidas es limitado. Es nulo o muy débil en el círculo de los fenómenos religiosos y morales, en los que la variación se convierte con facilidad en un crimen; es más amplio en todo lo que concierne a la vida económica. Pero, incluso en este último caso, tarde o temprano se encuentra un límite que no puede ser superado.

aunque los fenómenos sociales no son materiales no dejan de ser cosas reales susceptibles de estudio. Para haber llegado a pensar que tenía sentido buscar lo que son habría que haber comprendido que son de modo definido, que tienen una manera de ser constante, una naturaleza que no depende de la arbitrariedad de los individuos y de la que derivan relaciones necesarias. De este modo, la historia de la sociología no es sino un largo esfuerzo a fin de precisar ese presentimiento, de darle profundidad y de desarrollar todas las consecuencias que implica. En la continuación de este trabajo veremos cómo, a pesar de los grandes progresos que han sido hechos en ese sentido, aún quedan numerosas supervivencias del postulado antropocéntrico que tanto aquí como en otras partes obstruye el camino de la ciencia. Al hombre le desagrada renunciar al poder ilimitado que durante tanto tiempo se ha atribuido sobre el orden social y, por otra parte, le parece que si existen fuerzas colectivas reales, está necesariamente condenado a sufrir su influencia sin poder modificarlas; esto es lo que le inclina a negarlas. De nada ha servido el que repetidas experiencias le hayan enseñado que esta omnipotencia, en cuya ilusoria posesión se complace, ha sido siempre una de las causas de su debilidad, que su imperio sobre las cosas sólo ha empezado realmente a partir del momento en que reconoció que tienen una naturaleza propia y en que se resignó a aprender de ellas lo que ellas son. Expulsado de todas las demás ciencias, ese deplorable prejuicio se mantiene obstinadamente en la sociología. No hay nada más urgente, pues, que tratar de liberar de él definitivamente a nuestra ciencia: tal es la meta principal de nuestros esfuerzos.

Introducción

Hasta el día de hoy los sociólogos no le han prestado mucha atención a la tarea de caracterizar y definir el método que aplican al estudio de los hechos sociales. Así es como el problema metodológico no ocupa alguno en la obra de Spencer, pues la *Introducción a la ciencia social*, cuyo título podría inducir a error, está consagrada a demostrar la posibilidad y las dificultades de la sociología, y no a exponer los procedimientos de que debe servirse. Bien es verdad que Mill se ha ocupado del problema por extenso*, pero no hace otra cosa que pasar por el tamiz de su dialéctica lo que Comte había dicho al respecto, sin añadir nada verdaderamente personal. Un capítulo del *Curso de filosofía positiva* es, pues, casi el único estudio original e importante que poseemos sobre el tema**.

Por otra parte, esta aparente despreocupación no debe sorprendernos en absoluto. Los grandes sociólogos cuyos nombres acabamos de mencionar casi no han ido más allá

* *Sistema de Lógica,* vol. I, libro VI, caps. VII-XII.
** Cfr. la segunda edición, págs. 294-336.

de las generalidades sobre la naturaleza de las sociedades, sobre las relaciones entre los reinos social y biológico y sobre la marcha general del progreso; incluso la voluminosa sociología de Spencer casi no tiene otra finalidad que la de mostrar cómo se aplica a las sociedades la ley de la evolución universal. Ahora bien, para tratar esas cuestiones filosóficas casi no son necesarios procedimientos especializados y complejos. Así pues, se contentaban con ponderar los méritos respectivos de la deducción y de la inducción y con hacer una somera investigación sobre los recursos más generales de que dispone la investigación sociológica. No se determinaban, sin embargo, las siguientes cuestiones: las precauciones que había que tomar en la observación de los hechos, el modo como deben plantearse los principales problemas, el sentido en que han de dirigirse las investigaciones, las prácticas especiales que pueden permitir a éstas tener éxito y las reglas que deben presidir la aplicación de las pruebas.

Al habernos permitido consagrarnos tempranamente al estudio de la ciencia social e incluso hacer de ella el objeto de nuestras ocupaciones profesionales un feliz cúmulo de circunstancias –en primer término de las cuales es justo colocar a la iniciativa de crear en nuestro favor un curso regular de sociología en la Facultad de Letras de Burdeos–, hemos podido abandonar esas cuestiones demasiado generales y abordar un cierto número de problemas particulares. Nos hemos visto conducidos por la fuerza misma de las cosas a elaborar un método más definido y–creemos– adaptado con más justeza a la peculiar naturaleza de los fenómenos sociales. Son esos resultados de nuestra práctica los que queríamos exponer aquí en su conjunto y someterlos a discusión. Ciertamente, está implícitamente contenidos en el libro que recientemente hemos publicado sobre *La división del trabajo social*, pero nos parece que tiene cierto interés el extraerlos de él y formularlos aparte, acompañándolos de las pruebas correspondientes e ilustrándolos con ejemplos tomados sea de esa obra, sea de trabajos aún inéditos. Así se podrá apreciar mejor la orientación que querríamos tratar de dar a los estudios de sociología.

Capítulo 1
¿Qué es un hecho social?

Antes de buscar cuál es el método adecuado para el estudio de los hechos sociales conviene saber cuáles son los hechos así llamados.

La cuestión es tanto más necesaria cuanto que esta denominación es utilizada de modo bastante impreciso. De ordinario se la emplea para designar casi todos los fenómenos que ocurren en el seno de la sociedad, por poco que presenten, junto con una cierta generalidad, algún interés social. Pero, si se consideran las cosas de esa manera, no hay, por así decir, acontecimiento humano que no pueda ser llamado social. Todos los individuos beben, duermen, comen y razonan, y la sociedad tiene el mayor interés en que esas funciones se lleven a cabo regularmente. Así pues, si esos hechos fuesen sociales, la sociología no tendría un objeto de estudio que le fuese propio y su ámbito se confundiría con el de la biología y el de la psicología.

Pero, en realidad, en toda sociedad hay un determinado grupo de fenómenos que se distinguen por caracteres precisos de aquellos que estudian las otras ciencias de la naturaleza.

Cuando llevo a cabo mi tarea de hermano, de esposo o de ciudadano o cuando respondo a los compromisos que he

contraído, cumplo con deberes que están definidos, fuera de mí y de mis actos, en el derecho y en las costumbres. Aun en los casos en que están de acuerdo con mis propios sentimientos y yo siento en mi interior, en realidad ésta no deja de ser objetiva; pues no soy yo quien los ha hecho, sino que los he recibido por medio de la educación. Por lo demás, ¡con cuánta frecuencia ignoramos los pormenores de las obligaciones que nos incumben y nos vemos obligados a consultar el código y a sus intérpretes autorizados para conocerlos! De igual manera el fiel se ha encontrado al nacer ya hechas las creencias y las prácticas de su vida religiosa; si éstas existían antes de él, es que existen fuera de él. El sistema de signos de que me sirvo para expresar mi pensamiento, el sistema de monedas que empleo para pagar mis deudas, los instrumentos de crédito que utilizo en mis relaciones comerciales, las prácticas aceptadas en mi profesión, etc., funcionan independientemente del uso que de ellas hago. Si se toman uno tras otro todos los miembros de que está compuesta la sociedad, lo que precede podrá ser repetido a propósito de cada uno de ellos. He aquí, pues, modos de obrar, de pensar y de sentir que presentan esta notable propiedad de existir fuera de las conciencias individuales.

Estos tipos de conducta o de pensamiento no sólo son exteriores al individuo, sino que están dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se imponen a él, lo quiera o no. Sin duda, cuando me conformo a ellos por mi propia voluntad esta coerción, al ser inútil, no se hace sentir o se hace sentir escasamente; pero no por esa razón deja de ser un carácter intrínseco de esos hechos, y prueba de ello es que se afirma a partir del momento en que trato de resistir. Si intento quebrantar las reglas del derecho éstas reaccionan contra mí a fin de impedir mi acto si aún hay tiempo, o de anularlo y restablecerlo en su forma normal si se ha realizado ya y puede ser reparado, o de hacerme expiar sus consecuencias, si no puede ser reparado de otro modo. ¿Se trata

de máximas puramente morales? La conciencia pública reprime todo acto que las ofende por medio de la vigilancia que ejerce sobre la conducta de los ciudadanos y las penas especiales de que dispone. En otros casos la coerción es menos violenta, pero no deja de existir. Si no me someto a las convenciones de la sociedad, si en mi forma de vestir no tengo en cuenta en absoluto los usos aceptados en mi país y en mi clase, la risa que provoco y el alejamiento social en que se me mantiene producen los mismos resultados que un castigo propiamente dicho, aunque de forma más atenuada. Por lo demás, la coerción no es menos eficaz por ser indirecta. No estoy obligado a hablar en su lengua con mis compatriotas, ni a emplear las monedas de curso legal, pero es imposible que actúe de otro modo. Si intentase sustraerme a esta necesidad, mi intento fracasaría miserablemente. Si soy un industrial nadie me prohíbe trabajar con procedimientos y métodos de otra época; pero si lo hago, sin duda alguna me arruinaré. Aun en los casos en que realmente puedo liberarme de esas reglas y quebrantarlas exitosamente, esto no ocurre nunca sin que me vea obligado a luchar contra ellas. Aun cuando finalmente sean vencidas, hacen sentir su poder coercitivo sobradamente por la resistencia que oponen. No hay innovador alguno, aunque tenga éxito, cuyas tentativas no vengan a chocar con una oposición de este género.

He aquí, pues, un orden de hechos que presentan caracteres muy particulares: consiste en modos de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, y que están dotados de un poder de coerción en virtud del cual se imponen a él. Por consiguiente, no podrían confundirse con los fenómenos orgánicos, ya que consisten en representaciones y en acciones, ni tampoco con los fenómenos psíquicos, que no tienen existencia más que en la conciencia individual y por ella. Por consiguiente, constituyen una nueva clase y es a ellos, y sólo a ellos, a los que se debe dar el calificativo de sociales; éste es el calificativo adecuado, pues resulta claro que al no tener

por sustrato al individuo, no pueden tener otro que la sociedad, sea la sociedad política en su totalidad, sea alguno de los grupos parciales que encierra: confesiones religiosas, secuelas políticas y literarias, corporaciones profesionales, etc. Por otra parte, es a ellos solos a los que conviene el término, pues la palabra «social» no tiene un sentido definido más que a condición de que designe únicamente fenómenos que no se incluyan en ninguna de las categorías de hechos ya constituidos y que reciben una denominación determinada. Por tanto, son el ámbito propio de la sociología. Desde luego al utilizar la palabra coerción para definirlos se corre el riesgo de alarmar a los celosos partidarios de un individualismo absoluto. Como proclaman que el individuo es perfectamente autónomo les parece que se le rebaja cada vez que se le hace sentir que no depende solamente de sí mismo. Pero como quiera que hoy día es indiscutible que la mayor parte de nuestras ideas y nuestras tendencias no son elaboradas por nosotros sino que nos vienen de fuera, sólo pueden penetrar en nosotros imponiéndose, y eso es todo lo que significa nuestra definición. Por lo demás, es sabido que no toda coerción social excluye necesariamente a la personalidad individual*.

Como todos los ejemplos que acabamos de citar (reglas jurídicas y morales, dogmas religiosos, sistemas financieros, etc.) se refieren a creencias y a prácticas instituidas se podría creer, según lo que hemos dicho, que no hay hecho social más que donde hay una organización definida; pero hay otros hechos que, sin presentar esas formas cristalizadas, tienen la misma objetividad y el mismo ascendiente sobre el individuo; son las llamadas corrientes sociales. Por ejemplo, los grandes movimientos de entusiasmo, de indignación o de piedad que se producen en una asamblea no

* Lo que, por lo demás, no quiere decir que toda coerción sea un fenómeno normal. Volveremos a ocuparnos de esta cuestión más adelante.

tienen como lugar de origen ninguna conciencia particular. Llegan a cada uno de nosotros desde fuera y son susceptibles de arrastrarnos a pesar nuestro. Sin duda, puede ocurrir que al dejarme llevar enteramente por ellos no sienta la presión que sobre mí ejercen; pero esta presión se aprecia a partir del momento en que trato de luchar contra ellos. Que un individuo intente oponerse a una de esas manifestaciones colectivas: los sentimientos que niega se volverán contra él. Ahora bien, si este poder de coerción extrema se afirma con tal claridad en los casos de resistencia, eso quiere decir que existe en los casos contrarios, aunque de forma inconsciente. En esos casos somos víctimas de una ilusión que nos hace creer que nosotros mismos hemos elaborado lo que se ha impuesto a nosotros desde fuera. Pero aunque la complacencia con que nos dejamos llevar por ella oculta la presión que hemos experimentado, no la suprime. De igual manera, el aire no deja de ser pesado, aunque ya no sintamos su peso. Incluso cuando hemos participado activa y espontáneamente en la emoción común, la impresión que hemos sentido es completamente distinta de la que habríamos experimentado si hubiéramos estado solos. Así, una vez que se ha disgregado la asamblea y que, habiendo dejado de actuar sobre nosotros el influjo del grupo social, nos volvemos a encontrar solos con nosotros mismos, los sentimientos que hemos tenido nos parecen algo extraño, algo en lo que ya no nos reconocemos. Entonces nos damos cuenta de que mucho más que haberlos hecho los hemos padecido. Llega a suceder que nos producen horror: hasta tal punto son contrarios a nuestra naturaleza. Eso es lo que sucede cuando unos individuos que en su mayor parte son inofensivos pueden verse arrastrados a cometer atrocidades al reunirse formando una muchedumbre. Ahora bien, lo que decimos a propósito de esas explosiones pasajeras es igualmente válido a propósito de esos movimientos de opinión más duraderos en cuestiones religiosas, políticas, literarias,

artísticas, etc., que se producen sin cesar a nuestro alrededor, sea en todo el ámbito de la sociedad, sea en círculos más restringidos.

Por lo demás, esta definición del hecho social puede ser confirmada por medio de una experiencia característica, basta con observar el modo como son educados los niños. Cuando se contemplan los hechos tal y como son y tal y como han sido siempre, salta a la vista que toda educación consiste en un esfuerzo continuo para imponer al niño modos de ver, de sentir y de obrar que no se le habrían ocurrido espontáneamente. Desde los primeros años de su vida le obligamos a comer, a beber y a dormir a horas regulares, le obligamos a estar limpio y tranquilo y a obedecer; más tarde, le obligamos a que aprenda a tener en cuenta a los demás, a respetar las costumbres y las convenciones sociales, le obligamos a trabajar, etc. Si con el tiempo esta coerción deja de ser sentida, es que poco a poco da origen a hábitos y a tendencias internas que hacen que resulte inútil, pero que sólo la reemplazan porque se derivan de ella. Bien es verdad que, según Spencer, una educación racional debería rechazar procedimientos como ésos y dejar obrar con toda libertad al niño; pero como esta teoría pedagógica no ha sido puesta en práctica nunca por ningún pueblo conocido, no constituye más que un *desideratum* personal, y no un hecho que pueda ser contrapuesto a los hechos antes mencionados. Ahora bien, lo que hace que estos últimos resulten particularmente instructivos es que la educación tiene por objeto precisamente el hacer el ser social; se puede ver en ella, como en síntesis, de qué manera se ha constituido este ser a lo largo de la historia: es la propia presión del medio social la que tiende a formarle a su imagen y de la que padres y maestros no son más que representantes e intermediarios.

Así pues, no es su generalidad lo que puede servir para caracterizar a los fenómenos sociológicos. Un pensamiento que se encuentra en todas las conciencias particulares o un

hecho social ≠ movimiento que todos repiten

movimiento que todos los individuos repiten no por ello son hechos sociales. Si algunos se han contentado con definirlos a partir de ese carácter, es que se les ha confundido erróneamente con lo que podríamos llamar sus encarnaciones individuales. Lo que los constituye son las creencias, las tendencias y las prácticas del grupo tomado colectivamente; pero las formas que revisten los estados colectivos al refractarse en los individuos son realidades de otra especie. Lo que demuestra categóricamente que son dos naturalezas distintas es que a menudo esos dos órdenes de hecho se presentan disociados. En efecto, a causa de la repetición algunas de esas maneras de obrar o de pensar adquieren una especie de consistencia que, por así decir, hace que se produzca un precipitado y los aísle de los acontecimientos particulares que las reflejan. Adquieren así un cuerpo y una forma sensible que les es propia y constituyen una realidad *sui generis*, muy distinta de los hechos individuales que son manifestación suya. La costumbre colectiva no sólo existe en forma inmanente en los sucesivos actos que determina, sino que, en virtud de un privilegio del que no encontramos parangón en el reino biológico, se expresa de una vez por todas en una fórmula que se repite de boca en boca, que se transmite por la educación o que incluso se fija por escrito. Tal es el origen y la naturaleza de las reglas jurídicas y morales, de los aforismos y dichos populares, de los artículos de fe en que condensan sus creencias las sectas religiosas o políticas, de los códigos de gusto que elaboran las escuelas literarias, etc. Ninguna de ellas se encuentra por entero en las aplicaciones hechas por los particulares, puesto que incluso pueden existir sin ser aplicadas actualmente.

Indudablemente esta disociación no siempre se presenta con la misma nitidez, pero basta con que exista de modo indudable en los casos, importantes y numerosos, que acabamos de recordar para probar que el hecho social es distinto de sus repercusiones individuales. Por lo demás, aun en los

casos en que la disociación no es inmediatamente dada a la observación, con frecuencia puede ser realizada gracias a la ayuda de ciertos artificios metodológicos; hasta es indispensable proceder a esta operación si se quiere liberar el hecho social de toda amalgama a fin de observarlo en estado de pureza. Así, hay ciertas corrientes de opinión que, con desigual intensidad según las épocas y los países, nos llevan, por ejemplo, al matrimonio o al suicidio, o a una natalidad más o menos fuerte, etc. Evidentemente, son éstos hechos sociales. A primera vista parecen ser inseparables de las formas que toman en los casos particulares, pero la estadística nos proporciona un medio para aislarlos: están representados, y no sin exactitud, por medio de la tasa de natalidad, de nupcialidad o de suicidios, es decir, por la cifra que se obtiene dividiendo el total anual medio de matrimonios, nacimientos o muertes voluntarias por el hombre en edad de casarse, de procrear o de suicidarse*. Pues como cada una de esas cifras comprende indistintamente todos los casos particulares, las circunstancias individuales que puedan tener cierta influencia en la producción del fenómeno se neutralizan mutuamente y, por consiguiente, no contribuyen a determinarlo. Lo que tal fenómeno expresa es un cierto estado del alma colectiva.

Esto es lo que son los fenómenos sociales libres de todo elemento extraño. Desde luego, sus manifestaciones privadas tienen algo de social, pues en parte reproducen un modelo colectivo, pero en cada una de ellas depende también, y en buena medida, de la constitución orgánica y psíquica del individuo y las particulares circunstancias en que éste se halla. No son, por tanto, fenómenos propiamente sociológicos sino que dependen a la vez de dos reinos: se los podría llamar socio-psicológicos. Interesan al sociólogo, sin constituir el objeto de estudio inmediato de la sociología. Del mis-

* Los suicidios se producen con distinta frecuencia según la edad que se tenga y según la época en que se viva.

mo modo, en el interior del organismo se dan también fenómenos de naturaleza mixta que son estudiados por ciencias mixtas, como la química biológica.

Pero se nos dirá que un fenómeno no puede ser colectivo más que si es común a todos los miembros de la sociedad o, al menos, a la mayor parte de ellos y, por consiguiente, si es general. Desde luego, pero si es general es porque es colectivo (es decir, más o menos obligatorio), lo que dista mucho de que sea colectivo por ser general. Es un estado del grupo, que se repite en los individuos porque se impone a ellos. Está en la parte por estar en el todo, lo que es bien distinto de que esté en el todo por estar en las partes. Esto resulta evidente sobre todo en el caso de esas creencias y esas prácticas que nos han sido transmitidas ya hechas por las generaciones anteriores; las aceptamos y las adoptamos porque, al ser a la vez una obra colectiva y una obra secular, están investidas de una particular autoridad que nos ha enseñado a reconocer y a respetar la educación que hemos recibido. Ahora bien, hay que tener presente que la inmensa mayoría de los fenómenos sociales nos llegan por esa vía. Incluso en los casos en que el hecho social es debido en parte a nuestra colaboración directa no es de otra naturaleza. Un sentimiento colectivo que surge en una asamblea no sólo expresa lo que había en común entre todos los sentimientos individuales. Como hemos visto, es algo completamente diferente. Es una resultante de la vida común, un producto de las acciones y de las reacciones que se entablan entre las conciencias individuales y si resuena en cada una de ellas es en virtud de la especial energía que debe precisamente su origen colectivo. Si todos los corazones vibran al unísono no es a consecuencia de una concordancia preestablecida y espontánea; es que una misma fuerza las mueve en la misma dirección. Cada uno es arrastrado por todos.

Llegamos pues a tener una idea clara del ámbito de la sociología. Sólo comprende un determinado grupo de fenómenos. Un hecho social puede ser reconocido por el poder de coerción externa que ejerce o es capaz de ejercer sobre los individuos; y, a su vez, la presencia de ese poder puede ser reconocida o bien por la existencia de alguna sanción determinada, o bien por la resistencia que el hecho opone a todo intento individual de hacerle violencia. Sin embargo, también puede ser definido por la difusión que presenta en el interior del grupo, siempre y cuando –y según las observaciones precedentes– se tenga cuidado de añadir como segunda característica esencial la de que existe independientemente de las formas individuales que toma al difundirse. En ciertos casos este último criterio es incluso más fácil de aplicar que el precedente. En efecto, resulta fácil constatar la acción de la coerción cuando su manifestación externa es algún tipo de reacción directa de la sociedad, como sucede en el caso del derecho, la moral, las creencias, los usos y aun de las modas. Pero cuando sólo es indirecta, como ocurre en el caso de la ejercida por una organización económica, no siempre resulta fácil de percibir; en este caso puede resultar más factible establecer la presencia de la generosidad unida a la objetividad. Por lo demás, esta segunda definición no es más que otra forma de la primera, pues si una manera de conducirse que existe exteriormente a las conciencias individuales se generaliza, sólo puede ser porque se impone a ellas*.

* Vemos cuán diferente es esta definición del hecho social que sirve de base al ingenioso sistema de Tarde. En primer lugar, hemos de declarar que nuestras investigaciones no nos han llevado en modo alguno a constatar la acción de esta influencia preponderante que Tarde atribuye a la imitación en la génesis de los hechos sociales. Además, parece claro que de la definición precedente, que no es una teoría sino un mero resumen de los datos inmediatos de la observación, se sigue que la imitación no sólo no expresa siempre, sino que más bien no expresa nunca lo que de esencial y característico hay en el hecho social. Todo hecho social resulta de una imitación y, como acabamos de mostrar, tiene tendencia a generalizarse, pero ello es debido a que es social, es decir, obligatorio. Su poder de expansión no es la causa de su carácter sociológi-

Sin embargo, cabría preguntarse si esta definición es completa. Todos los hechos en que nos hemos basado para formularla son *maneras de hacer;* son de orden fisiológico. Ahora bien, también existen *maneras de ser* colectivas, es decir, hechos sociales de orden anatómico o morfológico. La sociología no puede desinteresarse de lo que concierne al sustrato de la vida colectiva. Sin embargo, a primera vista, no parece que puedan ser considerados modos de obrar, de sentir o de pensar el número y la naturaleza de las partes elementales de que está compuesta la sociedad, la manera en que están distribuidas, el grado de coalescencia que han alcanzado, la distribución de la población sobre la superficie del territorio, el número y la naturaleza de las vías de comunicación o la forma de las viviendas. En primer lugar estos variados fenómenos presentan la misma característica que nos ha servido para definir a los otros. Estas maneras de ser se imponen al individuo del mismo modo que las maneras de hacer de que hemos hablado. En efecto, cuando se quiere conocer el modo como está dividida políticamente una sociedad, de qué divisiones está compuesta o la fusión más o menos completa que entre ellas existe, no es con ayuda del conocimiento empírico y por medio de observaciones geográficas como tal cosa se puede realizar, pues estas divisiones son morales hasta en los casos en que tienen cierto fundamento en la naturaleza física. Esta organización sólo puede ser estudiada a través del Derecho público, pues es este derecho el que la determina, al igual que determina nuestras relaciones domésticas y civiles;

co, sino consecuencia del mismo. Si se diese el caso de que los hechos sociales fueran los únicos que produjeran este resultado, la imitación podría servir, si no para explicarlos, al menos sí para definirlos. Pero un estado individual no deja de ser individual por el hecho de que rebote en otros. Además cabe preguntarse si la palabra imitación es realmente la adecuada para designar una propagación debida a una influencia coercitiva. Esta expresión se utiliza para denominar, de forma imprecisa, fenómenos muy diversos y que sería preciso diferenciar.

así pues, aquélla no es menos obligatoria que éstas. Si la población se aglomera en nuestras ciudades en lugar de dispersarse en el campo es que hay una corriente de opinión, una presión colectiva que impone a los individuos esta concentración. No podemos elegir la forma de nuestras casas, así como tampoco podemos elegir la de nuestros vestidos; al menos, una es obligatoria en la misma medida que la otra. Las vías de comunicación determinan de forma imperiosa el sentido en que se realizan las migraciones interiores y los intercambios, y hasta la intensidad de los mismos. Por consiguiente, todo lo más tendríamos razones para añadir una categoría más a la lista de los fenómenos que hemos enumerado señalando que presentaban el signo característico del hecho social; y como esta enumeración no era en modo alguno rigurosamente exhaustiva, no sería indispensable efectuar esta adición.

Pero ni siquiera es útil hacerlo, pues esas maneras de ser no son otra cosa que maneras de hacer consolidadas. La estructura política de una sociedad no es más que el modo como se han acostumbrado a vivir juntos los diferentes segmentos que la componen. Si por tradición sus relaciones son estrechas, los segmentos tienden a confundirse y, en caso contrario, tienden a distinguirse. El tipo de vivienda que se nos impone no es otra cosa que el modo en que se han acostumbrado a construir las casas las personas que nos rodean y, en parte, las generaciones anteriores. Las vías de comunicación no son otra cosa que el lecho que ha ido ahondando la corriente regular de los intercambios y de las migraciones al fluir en la misma dirección. Si los fenómenos de orden morfológico fueran los únicos que presentasen esta fijeza se podría pensar que constituyen una especie aparte, pero una regla jurídica es una ordenación no menos permanente que un tipo de arquitectura y, sin embargo, constituye un hecho fisiológico. Ciertamente, una sencilla máxima moral es más maleable, pero tiene formas mucho más rígidas que un sim-

ple uso profesional o que una moda. Hay toda una gama de matices que une sin solución de continuidad los hechos de estructura más característicos a esas libres corrientes de la vida social que aún no han entrado en ningún molde definido. Eso quiere decir que lo único que les diferencia son los diversos grados de consolidación que presentan. Unos y otros no son otra cosa que formas más o menos cristalizadas de la vida. Sin duda, puede presentar cierto interés el emplear el término «morfológico» exclusivamente para designar los hechos sociales que conciernen al sustrato social, pero a condición de no perder de vista que son de la misma naturaleza que los demás. Así pues, nuestra definición abarcará todo lo definido si decimos: *Es hecho social todo modo de hacer, fijo o no, que puede ejercer una coerción exterior sobre el individuo;* o, también, *que es general en todo el ámbito de una sociedad dada y que, al mismo tiempo, tiene una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales*.*

* Esta estrecha afinidad entre la vida y la estructura, entre el órgano y la función, puede ser establecida fácilmente porque entre esos dos términos extremos existe toda una serie de eslabones inmediatamente observables que ponen de manifiesto la relación entre ambos. La biología no tiene a su disposición un procedimiento como éste. Pero es lícito creer que las inducciones de la primera de estas ciencias sobre el tema son aplicables a la segunda y que tanto en los organismos como en las sociedades entre estos dos órdenes de hechos sólo hay diferencias de grado.

Capítulo 2
Reglas relativas a la observación de los hechos sociales

La primera regla, y la de carácter más fundamental, es la de *considerar a los hechos sociales como cosas.*

I

En el momento en que un nuevo orden de fenómenos se convierte en objeto de ciencia se encuentra ya representado en nuestra mente no sólo por imágenes sensibles, sino también por una especie de conceptos toscamente formados. Antes de los primeros rudimentos de la física y de la química los hombres tenían ya nociones sobre los fenómenos físico-químicos que iban más allá de la mera percepción; de tal clase son, por ejemplo, los que encontramos presentes en todas las religiones. Y es que la reflexión es anterior a la ciencia, que no hace sino servirse de ella con más método. El hombre no puede vivir en medio de las cosas sin forjarse ideas, de acuerdo con las cuales regula su conducta. Sólo que como estas nociones nos son más próximas y están más a nuestro alcance que las realidades a que corresponden tenemos una tendencia natural a substituir a éstas por aquéllas y a hacer de

ellas el tema mismo de nuestras especulaciones. Entonces, en lugar de observar las cosas, de descubrirlas y de compararlas nos contentamos con tomar conciencia de nuestras ideas, con analizarlas y combinarlas. En lugar de una ciencia de realidades no hacemos más que un análisis ideológico. Desde luego, este análisis no necesariamente excluye toda observación. Se puede apelar a los hechos para confirmar estas nociones o las conclusiones que de ellas se sacan. Pero entonces los hechos sólo intervienen de modo secundario, a título de ejemplo o de prueba confirmatoria; no son el objeto de la ciencia. Ésta va de las ideas a las cosas, no de las cosas a las ideas.

Resulta claro que este método no podrá dar resultados objetivos. Estas nociones o conceptos –sea cual fuere el nombre que quiera dárseles– no son los legítimos sustitutos de las cosas. Productos de la experiencia vulgar tienen por objeto, ante todo, el poner a nuestras acciones en armonía con el mundo que nos rodea; están formados por la práctica y para ella. Ahora bien, una representación puede desempeñar ese papel eficazmente y, sin embargo, ser falsa. Hace ya varios siglos que Copérnico disipó las ilusiones de nuestros sentidos en lo que respecta a los movimientos de los astros, y, con todo, sigue siendo de acuerdo con esas ilusiones como regulamos convenientemente la distribución de nuestro tiempo. Para que una idea dé lugar a los actos que reclama la naturaleza de una cosa no es necesario que la exprese fielmente, sino que basta con que nos haga sentir lo que de útil o desventajoso, en qué forma puede servirnos o perjudicarnos. Además, las nociones así formadas no presentan esta exactitud práctica más que en forma aproximada, y sólo en la generalidad de los casos. ¡Cuántas veces son tan peligrosas como inadecuadas! Así pues, no será elaborándolas, se haga lo que se haga, como se llegará nunca a descubrir las leyes de la realidad. Son, por el contrario, como un velo que se interpone entre las cosas y nosotros y que nos

la oculta tanto más eficazmente cuanto más transparente se cree que es.

Esta ciencia no sólo no puede ser otra cosa que una ciencia mutilada, sino que le falta materia de que alimentarse. En cuanto se da, desaparece, por así decir, y se transforma en arte. En efecto, se supone que esas nociones contienen cuanto de esencial hay en lo real, pues se las confunde con lo real mismo. Por eso parecen tener todo lo preciso para ponernos en estado no sólo de comprender lo que es, sino para prescribir lo que debe ser y los medios de realizarlo. Pues lo bueno es lo que se conforma a la naturaleza de las cosas; lo que es contrario a ella es malo, y los medios para alcanzar lo primero y evitar lo segundo derivan de esta misma naturaleza. Considerado en su totalidad, el estudio de la realidad presente ya no tiene interés práctico, y como es este interés el que constituye la razón de ser de tal estudio resulta que carece de finalidad. De este modo, la reflexión se ve incitada a apartar la vista de lo que es el objeto mismo de la ciencia, a saber, el presente y el pasado, y a lanzarse de un salto hacia el futuro. En vez de tratar de comprender los hechos que ya ha hecho suyos se propone inmediatamente descubrir nuevos hechos, más conformes a los fines perseguidos por los hombres. En cuanto se cree saber en qué consiste la esencia de la materia, uno se pone inmediatamente a buscar la piedra filosofal. Esta intrusión del arte en la ciencia, que impide que ésta se desarrolle, es facilitado por las propias circunstancias que determinan el despertar de la reflexión científica, pues como nace a fin de satisfacer necesidades vitales se encuentra orientada hacia la práctica del modo más natural. Las necesidades que está llamada a socorrer son siempre urgentes y, por consiguiente, le apremian a que obtenga resultados; no reclaman explicaciones, sino remedios.

Este modo de proceder es tan conforme a la inclinación natural de nuestro espíritu que incluso se le encuentra en el origen de las ciencias físicas. Esto es lo que distingue a la al-

quimia de la química, al igual que a la astrología de la astronomía. Para Bacon es eso lo que caracteriza el método que seguían los estudiosos de su época, método combatido por él. Las nociones de que acabamos de hablar son esas *notiones vulgares o praenotiones** que, según él, se encuentran en el fundamento de todas las ciencias** en las que ocupan el lugar de los hechos***. Son esos *idola* una especie de fantasmas que desfiguran el verdadero aspecto de las cosas y que, sin embargo, tomamos por las cosas mismas. Y como ese medio imaginario no ofrece resistencia alguna a la mente, ésta, al no sentirse limitada por algo, se abandona a ambiciones desmesuradas y cree posible construir o, más bien, reconstruir el mundo por medio de sus solas fuerzas y el capricho de sus deseos.

Si ha sucedido esto en las ciencias naturales, con más razón debía suceder lo mismo en el caso de la sociología. Los hombres no han esperado al advenimiento de la ciencia social para forjarse ideas sobre el derecho, la moral, la familia, el estado o la propia sociedad, pues no podían prescindir de ellas para vivir. Ahora bien, es sobre todo en la sociología donde estas prenociones –para retomar la expresión de Bacon– están en situación de dominar a las inteligencias y de sustituir a las cosas. Las cosas sociales sólo se realizan por medio de los hombres: son su producto de la actividad humana. Así pues, parece que no son otra cosa que la puesta en ejecución de ideas, innatas o de otro tipo, que llevamos dentro de nosotros, que su aplicación a las diversas circunstancias que se dan en las realizaciones mutuas de los hombres. De este modo, la organización de la familia, del contrato, de la represión, del Estado y de la sociedad parecen ser algo así como un mero desarrollo de las ideas que tenemos sobre la

* *Novum Organum*, I, 26.
** *Ibid.*, I, 17.
*** *Ibid.*, I, 36.

sociedad, el Estado o la justicia. Por consiguiente, estos hechos y los que son semejantes a ellos parece que no tienen realidad más que en y por las ideas en los que están en germen y que, por tanto, se convierten en el objeto de estudio propio de la sociología.

Lo que termina de hacer plausible este modo de ver es que como los detalles de la vida social exceden ampliamente el poder de la conciencia, ésta no los percibe de forma lo suficientemente fuerte como para sentir su realidad. Al no estar unidos a ellos por vínculos lo suficientemente sólidos y próximos, es muy fácil que nos dé la impresión de que todo eso no depende de nada y flota en el vacío, como si fuese algo medio irreal y dotado de una plasticidad infinita. Ésta es la razón de que tantos pensadores no hayan visto en los ordenamientos sociales otra cosa que combinaciones artificiales y más o menos arbitrarias. Pero aunque los detalles –las formas concretas y particulares de la existencia colectiva– se substraen a nuestro conocimiento, al menos nos hacemos una idea de los aspectos más comunes de la misma, en líneas generales y de modo aproximado, y es precisamente de esas representaciones esquemáticas y sumarias de las que nos servimos para los problemas corrientes de la vida. Así pues, no podemos pensar en poner en duda su existencia, pues la percibimos al mismo tiempo que la nuestra. No sólo están en nosotros sino que, como son un producto de experiencias repetidas, reciben de la repetición, y de la costumbre producida por ella, una especie de ascendiente y de autoridad. Cuando tratamos de liberarnos de ellas sentimos que nos ofrecen resistencia. Ahora bien, no podemos dejar de considerar como real a lo que se opone a nosotros. Todo contribuye, pues, a hacernos ver estas representaciones como la verdadera realidad social.

Hasta el día de hoy la sociología ha tratado casi exclusivamente de conceptos y no de cosas. Ciertamente, Comte ha declarado que los fenómenos sociales son hechos naturales,

sometidos a leyes naturales. De este modo ha reconocido implícitamente su carácter de cosas, pues en la naturaleza no hay sino cosas. Pero cuando, abandonando esas generalidades filosóficas, intenta aplicar su principio y extraer la ciencia en él contenida, son ideas lo que toma como objeto de estudio. Lo que constituye el tema principal de su sociología es el progreso de la humanidad en el tiempo. Parte de la idea de que hay una evolución continuada del género humano que consiste en una realización cada vez más completa de la naturaleza humana y el problema que se plantea es el de descubrir el orden de esta evolución. Ahora bien, suponiendo que exista tal evolución, su realidad no puede ser establecida más que una vez elaborada la ciencia; por tanto, no se la puede convertir en el objeto mismo de la investigación más que si se la enuncia como una construcción mental, y no como una cosa. Y, a decir verdad, hasta tal punto se trata de una representación enteramente subjetiva que, de hecho, ese progreso de la humanidad no existe. Lo que existe, lo único que es dado a la observación, son sociedades concretas que nacen, se desarrollan y mueren independientemente unas de otras. Si se diera el caso de que las más recientes fueran la continuación de las que las han precedido, cada tipo superior podría ser considerado como una mera repetición del tipo inmediatamente inferior con alguna cosa más; se les podría poner, pues, uno a continuación de otro, por así decir, reuniendo los que se encuentran en el mismo grado de desarrollo, y la serie así formada podría ser considerada como representativa de la humanidad. Pero los hechos no se presentan con una tan grande simplicidad. Un pueblo que reemplaza a otro no es meramente una prolongación de este último con algunos caracteres nuevos; es distinto, adquiere unas propiedades, pierde otras; constituye una individualidad nueva y todas esas individualidades distintas, al ser heterogéneas, no pueden fundirse en una misma serie continua ni, sobre todo, en una serie única. Pues la sucesión de las

sociedades no podría ser representada por una línea geométrica, sino que más bien se asemeja a un árbol cuyas ramas se dirigiesen en sentidos divergentes. En suma, Comte ha confundido el desarrollo histórico con la noción que de él tenía y que no difiere mucho de la que se hace el vulgo. Vista desde lejos la historia toma con bastante facilidad este aspecto de una simple serie. No se ven sino individuos que se suceden unos a otros y marchan al unísono en una misma dirección porque tienen la misma naturaleza. Por lo demás, como no se concibe que la evolución social pueda ser otra cosa que el desarrollo de alguna idea humana, parece lo más natural definirla por la idea que de ella se hacen los hombres. Ahora bien, al proceder de este modo no sólo no se sale de la ideología, sino que se atribuye a la sociología como objeto de estudio un concepto que nada tiene de propiamente sociológico.

Spencer deja de lado ese concepto, pero lo sustituye por otro que no está formado de distinto modo. Convierte a las sociedades, y no a la humanidad, en objeto de la ciencia; sólo que lo primero que hace es dar una definición de aquellas que hacen que desaparezca la cosa de la que habla para poner en su lugar la prenoción que él tiene. En efecto, postula como una proposición evidente la de que «una sociedad no existe más que cuando la cooperación se suma a la yuxtaposición» y que esto es lo único que hace que la unión de los individuos se convierta en una sociedad propiamente dicha*. Más adelante, partiendo del principio de que la cooperación es la esencia de la vida social, divide a las sociedades en dos clases, de acuerdo con la naturaleza de la cooperación que domina en ellas. «Hay –dice– una cooperación espontánea que se realiza de forma no consciente en el curso de la prosecución de fines de carácter privado; hay también una cooperación conscientemente instituida que supone fines de inte-

* *Sociología*, traducción francesa, III, págs. 331 y 332.

rés público claramente reconocidos» *. Da el nombre de sociedades industriales a las primeras y sociedades militares a las segundas, y se puede decir que esta distinción es la idea matriz de su sociología.

Esta definición inicial enuncia como una cosa lo que no es sino una concepción intelectual. Se presenta como la expresión de un hecho inmediatamente visible y que se puede constatar meramente por medio de la observación, puesto que es formulada como axioma desde el principio de la ciencia. Y, sin embargo, por medio de un examen atento no es posible averiguar si es verdad que la cooperación es el elemento fundamental de la vida social. Una tal afirmación sólo es científicamente legítima si se empieza por pasar revista a todas las manifestaciones de la existencia colectiva y si se muestra que todas ellas son formas diversas de la cooperación. Así pues, es, una vez más, un cierto modo de concebir la realidad social, que sustituye a la realidad **. Lo que así es definido no es la sociedad, sino la idea que de ella se hace Spencer. Y no siente ningún escrúpulo al obrar así porque, también para él, la sociedad no es ni puede ser otra cosa que la realización de una idea, a saber, de esta misma idea de la cooperación por la que él la define ***. Sería fácil mostrar que su método sigue siendo el mismo en cada uno de los problemas concretos que aborda. De este modo, aunque aparenta seguir un procedimiento empírico, como los hechos reunidos en su sociología son utilizados para ilustrar análisis de nociones, más bien que para describir y explicar cosas, realmente parece que no están ahí más que para hacer

* *Ibid.*, III, pág. 332.

** Concepción controvertible, por lo demás. (Véase *División del trabajo social*, II, pág. 2, parágrafo 4.)

*** «La cooperación es pues al mismo tiempo aquello que no puede existir sin una sociedad, y aquello para lo que una sociedad existe» (*Principio de Sociología*, III, pág. 332).

el papel de argumentos. En verdad, todo lo esencial puede ser deducido de modo inmediato de su definición de la sociedad y de las diferentes formas de cooperación. Pues si sólo podemos elegir entre una cooperación tiránicamente impuesta y una cooperación libre y espontánea, resulta evidente que es esta última el ideal hacia el que tiende y debe tender la humanidad.

Estas nociones vulgares no sólo se encuentran en la base de la ciencia, sino que volvemos a tropezar con ellas a cada momento en la trama de los razonamientos. En el actual estado de nuestros conocimientos no sabemos con certeza lo que es el Estado, la soberanía, la libertad política, la democracia, el socialismo o el comunismo; así pues, el método exigiría que nos prohibiésemos cualquier utilización de esos conceptos hasta tanto no estuviesen científicamente constituidos. Y, sin embargo, las palabras que los expresan vuelven a aparecer una y otra vez en las discusiones de los sociólogos. Se las utiliza corrientemente y con seguridad como si correspondiesen a cosas bien conocidas y definidas, siendo así que no despiertan en nosotros más que nociones confusas, mezclas indistintas de impresiones vagas de prejuicios y de pasiones. Nos burlamos hoy de los singulares razonamientos que los médicos de la Edad Media construían con las nociones de lo caliente y lo frío o de lo húmedo y lo seco y nos damos cuenta de que continuamos aplicando este mismo método al orden de fenómenos que menos lo admite, a causa de su extremada complejidad.

Ese carácter ideológico es aún más acusado en las ramas especiales de la sociología.

Esto sucede sobre todo en el caso de la moral. Se puede decir que no hay un sólo sistema en el que no se la represente como el mero desarrollo de una idea inicial que la contendría enteramente en potencia. Unos creen que el hombre encuentra esta idea ya hecha en él desde su nacimiento; otros, por el contrario, piensan que se forma más o

menos rápidamente en el curso de la historia. Pero, tanto para unos como para otros, tanto para los empiristas como para los racionalistas, esta idea es lo único verdaderamente real que hay en materia de moralidad. Por su parte, la multiplicidad de reglas jurídicas y morales no tendrían existencia por sí mismas, por así decir, sino que no serían otra cosa que esta noción fundamental aplicada a las circunstancias particulares de la vida y modificada de modo diverso según los casos. Según esto, el objeto de la moral no podría ser ese sistema de preceptos sin realidad, sino la idea de la que se derivan y de la que no son sino aplicaciones. De este modo, todos los problemas que la ética se plantea de ordinario se refieren a ideas, y no a cosas; lo que se trata de saber es en qué consiste la idea del derecho o la idea de la moral, y no cuál es la naturaleza de la moral y del derecho tomados en sí mismos. Los moralistas aún no han llegado a esta concepción muy sencilla de que, al igual que nuestra representación de las cosas sensibles proviene de esas mismas cosas y las expresa con un grado mayor o menor de exactitud, nuestra representación de la moral proviene del propio espectáculo de las reglas que funcionan ante nuestros ojos y las representa esquemáticamente; por consiguiente son esas reglas, y no la somera visión que de ellas tenemos, lo que constituye el objeto propio de la ciencia, así como la física tiene por objeto los cuerpos tal y como existen, no la idea que de ellos tiene el vulgo. De ello se sigue que se toma por base de la moral lo que no es más que su cúspide, a saber, el modo como se prolonga en las conciencias individuales y las repercusiones que en ellas tiene. Y este método no sólo se sigue en los problemas más generales de la ciencia, sino que es seguido también en las cuestiones especiales. De las ideas esenciales que estudia el principio, el moralista pasa a las ideas secundarias de familia, patria, responsabilidad, caridad o justicia; pero su reflexión se aplica siempre a ideas.

Lo mismo sucede en la economía política. Según Stuart Mill, esta ciencia tiene por objeto los hechos sociales que se producen principal o exclusivamente a fin de adquirir riquezas*. Pero para que los hechos así definidos se puedan asignar en tanto que cosas a la observación del científico, sería preciso, por lo menos, que se pudiese indicar por medio de qué signo es posible reconocer a los que satisfagan tal condición. Ahora bien, en los inicios de la ciencia ni siquiera se tiene derecho a afirmar que existan hechos de ese tipo y se dista mucho de poder saber cuáles son. En efecto, en cualquier tipo de investigaciones sólo cuando está lo bastante avanzada la explicación de los hechos, es posible establecer que tienen un fin y cuál es este fin. No hay problema más complejo ni menos susceptible de que se le resuelva de golpe. Así pues, nada nos asegura de antemano que haya una esfera de la actividad social en la que desempeñe ese papel preponderante el deseo de riqueza. Por consiguiente, el objeto de estudio de la economía política así entendida está constituido no por realidades que pueden ser señaladas, sino por meras posibilidades, por puras concepciones mentales, a saber, hechos que el economista *concibe* como relación con el fin considerado, y tal como los concibe. Por ejemplo, si se propone estudiar lo que denomina la producción, cree poder enumerar de entrada los principales factores que la determinan y estudiarlos. Eso quiere decir que no ha reconocido su existencia observando de qué condiciones dependía la cosa que estudia, pues entonces habría empezado por exponer las experiencias que le han permitido llegar a esta conclusión. Si procede a esta clasificación desde el comienzo de la investigación y la fórmula en pocas palabras es porque la ha obtenido por un mero análisis lógico. Parte de la idea de producción; descomponiéndola encuentra que

* *Sistema de Lógica*, III, pág. 496[5].

implica lógicamente las de fuerzas naturales, de trabajo, de instrumento o de capital, y luego trata de la misma manera estas ideas derivadas*.

La teoría económica más fundamental, la del valor, está construida, a todas luces, según este mismo método. Si en esta teoría se estudiase el valor como se debe estudiar una realidad, lo primero que haría el economista sería indicar en qué se puede reconocer a la cosa así llamada, luego establecería las clases de valor existente y, por medio de inducciones metódicas, buscaría las causas en función de las cuales varían estas clases, y, por último, compararía estos diversos resultados a fin de llegar a una fórmula general. Así pues, la teoría sólo podría aparecer cuando hubiese llegado bastante lejos. En lugar de esto nos la encontramos desde el principio, y es que para elaborarla el economista se contenta con ensimismarse y tomar conciencia de la idea del valor que tiene, es decir, la de un objeto que es susceptible de intercambiarse; encuentra que esta idea implica las ideas de lo útil, de lo raro, etc., y es con estos productos de su análisis como construye su definición. Desde luego, algunos ejemplos sirven de confirmación de la definición, pero cuando se piensa en los innumerables hechos de que debe de dar cuenta una teoría como ésa, ¿cómo conceder el menor valor demostrativo a los hechos, necesariamente muy escasos, que son así citados azarosamente, según se le ocurren?

Por esto, la investigación científica desempeña un papel muy poco importante tanto en la economía política cuanto en la moral, siendo preponderante, por el contrario, el arte. En la moral, la parte teórica se reduce a algunas discusiones sobre la idea del deber, del bien y del derecho. Y además, en

* Ese carácter se deduce de las propias expresiones empleadas por los economistas. Hablan continuamente de ideas: de la idea de lo útil, de la idea de ahorro, de inversión, de gasto. (Véase Gide, *Principios de economía política*, libro III, cap. I, par. 1; cap. II, par. 1; cap. III, par. 1.)

sentido estricto, esas especulaciones abstractas no constituyen una ciencia, ya que tienen por objeto no el determinar lo que de hecho es la regla suprema de la moralidad, sino lo que debe ser. De igual manera, lo que ocupa un lugar más importante en las investigaciones de los economistas es la cuestión de saber, por ejemplo, si la sociedad *debe ser* organizada según las concepciones de los individualistas, o según las de los socialistas; *si es preferible* que el Estado intervenga en las relaciones industriales y comerciales o las abandone enteramente a la iniciativa privada; si el sistema monetario *ha de regirse* por el monometalismo o el bimetalismo[6], etc. Abundan poco las leyes en sentido estricto, y hasta las que se acostumbran a llamar de este modo de ordinario no merecen ser denominadas así, sino que no son más que máximas de acción, preceptos prácticos disfrazados. Tomemos, por ejemplo, la famosa ley de la oferta y la demanda. Nunca ha sido establecida inductivamente, como expresión de la realidad económica. Nunca se ha establecido una experiencia o una comparación metódicas que permitan determinar que, *de hecho,* las relaciones económicas proceden de acuerdo con esta ley. Lo único que se ha podido hacer, y lo único que se ha hecho, es demostrar dialécticamente que los individuos deben proceder de este modo si comprenden bien sus intereses; cualquier modo de obrar les sería perjudicial e implicaría una verdadera aberración lógica en quienes así actuaran. Es lógico que las industrias más productivas sean las más buscadas y que quienes detentan los productos de los que hay mayor demanda y son más escasos los vendan al precio más alto posible. Pero esta necesidad puramente lógica no se asemeja en nada a la que presentan las verdaderas leyes de la naturaleza. Éstas expresan las relaciones de acuerdo con las cuales se conectan realmente los hechos, no el modo como sería conveniente que se conectasen.

Lo que decimos de esta ley puede repetirse respecto de cualquiera de las que califica de naturales la escuela econó-

mica ortodoxa y que, por lo demás, son poco más que casos particulares de la precedente. Son naturales, si se quiere, en el sentido de que enuncian los medios que es natural o puede parecer natural emplear para alcanzar tal fin supuesto; pero no se las puede llamar de esa forma si por ley natural se entiende cualquier modo de ser de la naturaleza constatado inductivamente. En suma, no son más que consejos de sabiduría práctica y si se las ha podido presentar, de modo más o menos plausible, como la expresión misma de la realidad, es porque con razón o sin ella, se ha creído que cabía suponer que esos consejos eran seguidos efectivamente por la mayor parte de los hombres y en la mayor parte de los casos.

Y, sin embargo, los fenómenos sociales son cosas y deben ser tratados como cosas. Para demostrar esta proposición no es necesario filosofar sobre su naturaleza y discutir acerca de las analogías que presentan con los fenómenos de los reinos inferiores. Basta con constatar que son el único *datum* que se ofrece al sociólogo. En efecto, es cosa todo lo que se da, se ofrece o, más bien, se impone a la observación. Tratar como cosas a los fenómenos es tratarlos en calidad de *data* que constituyen el punto de partida de la ciencia. Indudablemente los fenómenos sociales presentan ese carácter. Lo que nos es dado no es la idea que los hombres se hacen del valor, pues es inaccesible: son los valores que se intercambian realmente en el curso de las relaciones económicas. No es tal o cual concepción del ideal moral; es el conjunto de las reglas que determinan efectivamente la conducta. No es la idea de lo útil o de la riqueza; son todos los pormenores de la organización económica. Es posible que la vida social no sea más que el desarrollo de ciertas nociones, pero, suponiendo que esto sea cierto, tales nociones no nos son dadas de modo inmediato. No es posible llegar a ellas directamente, sino sólo a través de la realidad fenoménica que las expresa. *A priori* no sabemos cuáles están en la base de las diversas corrientes en que se divide la vida social, y ni siquiera si existen; sólo después de habernos remontado hasta sus fuentes podremos saber de dónde provienen.

Así pues, tenemos que considerar a los fenómenos sociales en sí mismos, independientemente de los sujetos que se forman una representación de ellos; hay que estudiarlos desde fuera, como a cosas exteriores o, pues es en calidad de tales como se presentan a nosotros. Si esta exterioridad es sólo aparente, la ilusión se disipará a medida que la ciencia progrese y, por así decir, se verá cómo lo exterior vuelve a entrar en lo interior. Pero no se puede juzgar de antemano cuál sea la solución, y aun en el caso de que finalmente los fenómenos sociales no tuviesen todos los caracteres intrínsecos propios de la coseidad, inicialmente hay que tratarlos como si los tuvieran. Esta regla se aplica pues a la entera realidad social, sin que haya razones para hacer ninguna excepción. Deben ser considerados desde este punto de vista hasta los fenómenos que más claramente parecen consistir en ordenamientos artificiales. *Nunca se debe suponer de antemano el carácter convencional de una práctica o de una institución.* Por otra parte, si se nos permite invocar nuestra experiencia personal creemos poder asegurar que, al proceder de este modo, con frecuencia se tendrá la satisfacción de ver cómo los hechos aparentemente más arbitrarios, tras la observación más detenida, presentan caracteres de constancia y regularidad, sintomáticos de su objetividad.

En términos generales, lo que hemos dicho anteriormente acerca de los caracteres distintivos del hecho social basta para darnos seguridad en lo concerniente a la naturaleza de esa objetividad y para probar que no es ilusoria. Una cosa se reconoce principalmente por el hecho de que no puede ser modificada por un simple decreto de la voluntad. Esto no quiere decir que resista a cualquier modificación, sino que, para producir un cambio no basta con quererlo, sino que se precisa además un esfuerzo más o menos arduo, debido a la resistencia que opone a nuestra acción y que, por otra parte,

no siempre puede ser vencida. Ya hemos visto que los hechos sociales tienen esta propiedad. Lejos de ser un producto de nuestra voluntad la determinan desde fuera; vienen a ser como unos moldes en los que nos vemos obligados a vaciar nuestras acciones. Con frecuencia esta necesidad llega a tener tal fuerza que no podemos sustraernos a ella; pero incluso cuando lo conseguimos, la oposición que encontramos basta para hacernos ver que estamos ante algo que no depende de nosotros. Así pues, al considerar a los fenómenos sociales como cosas no haremos otra cosa que conformarnos a su naturaleza.

Al fin y al cabo, la reforma que se trata de introducir en sociología es de todo punto idéntica a la que ha transformado a la psicología en estos últimos treinta años. Al igual que Comte y Spencer declaran que los hechos sociales son hechos naturales, sin tratarlos como cosas, hacía mucho tiempo que las diversas escuelas empíricas habían reconocido el carácter natural de los fenómenos psicológicos y, al mismo tiempo, habían continuado aplicándoles su método puramente ideológico. No menos que sus adversarios los empiristas procedían exclusivamente por introspección. Ahora bien, los hechos que sólo se observan en uno mismo son demasiado infrecuentes, huidizos y maleables como para que se puedan imponer a las nociones correspondientes que la costumbre ha fijado en nosotros e imponerles su ley. Cuando estas últimas no están sometidas a otro control nada establece el equilibrio al contraponérseles y, por consiguiente, ocupan el lugar de los hechos y constituyen el objeto de estudio de la ciencia. Así, los fenómenos psíquicos no han sido considerados objetivamente ni por Locke ni por Condillac. No es la sensación lo que estudian, sino una cierta idea de la sensación. Ésta es la razón de que, aunque en ciertos aspectos hayan preparado el advenimiento de la psicología científica, ésta sólo surgiese en realidad mucho más tarde, cuando por fin se llegó a la concepción de que los estados de conciencia pueden y deben ser considerados desde fuera, y no desde el punto de vista de la conciencia que los experimenta. Ésta es la gran revolución que se ha realizado en tal tipo de estudios. Todos los procedimientos particulares y todos los nuevos métodos con que se ha enriquecido esta ciencia no son otra cosa que medios diferentes para realizar de modo más completo esta idea fundamental. A la sociología le queda por efectuar un progreso similar. Tiene que pasar del estadio subjetivo, que casi no ha superado aún, a la fase objetiva.

Este tránsito es menos difícil de efectuar en sociología que en psicología. Los hechos psíquicos están dados naturalmente como estados del sujeto, del que ni siquiera parece que puedan ser separados. Interiores por definición, parece que no se les puede tratar como exteriores más que haciendo violencia a su naturaleza. No sólo se precisa un esfuerzo de abstracción, sino todo un conjunto de procedimientos y de artificios para llegar a considerarlos desde este punto de vista. Por el contrario, los hechos sociales presentan de modo mucho más natural e inmediato todos los caracteres de la coseidad. El derecho existe en los códigos, los movimientos de la vida cotidiana se inscriben en las cifras de la estadística y en los monumentos de la historia, las modas en los vestidos, los gustos en las obras de arte. En virtud de su propia naturaleza tienden a constituirse fuera de las conciencias individuales, puesto que las dominan. No es pues necesario someterlos a una ingeniosa tortura para verlos bajo el aspecto de la coseidad.

Desde este punto de vista, la sociología presenta una seria ventaja con respecto a la psicología, una ventaja que no ha sido observada hasta hoy, que debe propiciar su desarrollo. Quizá sea más difícil interpretar los hechos sociológicos, porque son más complejos, pero también son más fácilmente accesibles. A la psicología, por el contrario, no sólo le cuesta trabajo elaborarlos, sino también captarlos. Por con-

siguiente, es lícito creer que el día en que sea unánimemente reconocido y practicado este principio del método sociológico, se verá a la sociología progresar con una rapidez que la actual lentitud de su desarrollo apenas permite suponer, y recobrar incluso el adelanto que la psicología debe tan sólo a su anterioridad histórica*.

II

Pero la experiencia de nuestros predecesores nos ha mostrado que para asegurar la realización práctica de la verdad que acaba de ser establecida no basta demostrarla teóricamente o con sentirse convencido de su verdad. La mente tiene tal inclinación natural a ignorar esta verdad que inevitablemente volvería a caer en los antiguos extravíos si no se sometiese a una rigurosa disciplina, cuyas principales reglas, corolarios de la precedente, vamos a formular a continuación.

1.º El primero de esos corolarios es que: *Hay que desechar sistemáticamente todas las prenociones.* Esta regla no precisa una demostración especial, pues se sigue de todo lo que hemos dicho hasta ahora. Por otra parte, es la base de todo método científico. La duda metódica de Descartes no es, en último término, más que una aplicación de la misma. Si cuando Descartes se dispone a establecer el fundamento de la ciencia, se impone la norma de poner en duda todas las ideas que ha aceptado previamente, es porque no quiere emplear más que conceptos científicamente elaborados, es decir, construidos según el método que ha instituido; por tanto, todos los que tienen un origen distinto deben ser rechazados, al menos provisionalmente. Ya hemos visto que la teoría de los ídolos de Bacon no tiene más sentido que éste. Las dos grandes doctrinas que tan a menudo han sido contrapuestas, están de acuerdo acerca de este punto esencial. Así pues, es preciso que, sea en el curso de sus demostraciones, el sociólogo se prohíba a sí mismo enérgicamente la utilización de esos conceptos que se han formado al margen de la ciencia y para satisfacer necesidades que nada tienen de científicas. Es preciso que se libere de esas falsas evidencias que dominan las mentes del vulgo y que, de una vez por todas, sacuda el yugo de estas categorías empíricas que con frecuencia una larga costumbre termina por convertir en tiránicas. O, al menos, si la necesidad le obliga a recurrir a ellas en ocasiones, que lo haga teniendo conciencia de lo poco que valen, a fin de que no les haga desempeñar en la doctrina un papel del que no son dignas.

* Desde luego, la mayor complejidad de los hechos sociales hace que la ciencia que los estudia sea más trabajosa. Pero, en compensación, precisamente porque la sociología ha sido la última en llegar al ámbito científico, está en situación de sacar partido de los progresos realizados por las ciencias inferiores y aprender de ellas. Esta utilización de las experiencias ya realizadas no puede dejar de acelerar su desarrollo.

Lo que hace que esta liberación sea particularmente difícil en sociología es la tendencia a ser parcial que con frecuencia afecta a los sentimientos. Nos apasionamos por nuestras creencias políticas y religiosas y por nuestras prácticas morales de modo bien distinto que por los objetos del mundo físico; a consecuencia de éstos ese carácter pasional se comunica al modo como concebimos y nos explicamos las primeras. Tenemos tanto apego a las ideas que nos formamos en estos campos, así como a los objetos a que se refieren estas ideas, que adquieren una tal autoridad que no admiten la contradicción. Toda opinión que las incomoda es tratada como si fuese una enemiga. Por ejemplo, si una proposición no está de acuerdo con la idea que nos hacemos del patriotismo o de la dignidad individual, se la niega, sean cuales fueren las pruebas sobre las que descanse. No se puede admitir que sea verdadera; se la considera inadmisible; y, a fin de justificarse, a la pasión no le cuesta trabajo sugerir

argumentos que son tenidos por concluyentes sin dificultad. Esas nociones pueden llegar a tener un prestigio tal que ni siquiera admitan que se las estudie científicamente. Algunos espíritus se indignan ante el mero hecho de someterlas, junto a los fenómenos que expresan, a un análisis frío y seco. A esos espíritus delicados les parece que cualquiera que se propone estudiar la moral desde fuera y como una realidad exterior está falto de sentido moral, al igual que al vulgo le parece falto de sensibilidad quien practica la vivisección. Lejos de admitir que esos sentimientos son materia de análisis científico, es a ellos a los que creen que deben dirigirse para elaborar la ciencia de las realidades a que se refieren. «¡Maldito sea –escribe un elocuente historiador de las religiones–, maldito sea el científico que aborda las cosas de Dios sin tener en el fondo de su conciencia, en el repliegue profundo más indestructible de su ser, allí donde duerme el alma de los antepasados, un santuario desconocido del que se eleva por momentos un perfume de incienso, una línea de un salmo o un grito doloroso o triunfal que siendo niño elevó al cielo junto con sus hermanos y que le pone en súbita comunicación con los profetas de antaño!» *.

Nunca nos enfrentaremos con bastante fuerza a esta doctrina mística que –como todo misticismo, por lo demás– no es en el fondo más que un empirismo disfrazado, que niega a la ciencia. Los sentimientos que tienen por objeto las cosas sociales no tienen privilegio alguno sobre los demás, pues no tienen un origen diferente. También ellos se han formado históricamente; son producto de la experiencia humana, pero de una experiencia confusa y desorganizada. No son debidos a una pretendida anticipación trascendental de la realidad, sino que son la resultante de toda clase de impresiones y de emociones acumuladas desordenadamente, según el azar de las circunstancias y sin interpretación metódica. Lejos de aportarnos claridades superiores a las racionales, están hechos exclusivamente de estados que son, desde luego, fuertes, pero confusos. Acordarles una tal preponderancia equivale a conceder a las facultades inferiores de la inteligencia la supremacía sobre las más elevadas, supone condenarse a una logomaquia más o menos retórica. Una ciencia así construida sólo puede satisfacer a los espíritus que prefieren pensar con su sensibilidad a hacerlo con su entendimiento y que prefieren las síntesis inmediatas y confusas de la sensación a los análisis pacientes y luminosos de la razón. El sentimiento es objeto de estudio de la ciencia, no criterio de la verdad científica. Por otra parte, no hay ciencia que no se haya encontrado con resistencias análogas en sus comienzos. Hubo un tiempo en que los sentimientos relativos a las realidades del mundo físico, que en sí mismos tenían su carácter religioso o moral, se oponían con no menor fuerza al establecimiento de las ciencias físicas. Cabe pues pensar que, perseguido de una ciencia a otra, ese prejuicio terminará por desaparecer de la propia sociología, que es el último reducto en el que aún persiste, dejando el campo libre al científico.

* J. Darmesteter, *Los profetas de Israel*, pág. 9.

2.º Pero la regla precedente es enteramente negativa. Enseña al sociólogo a sustraerse al dominio de las nociones vulgares y a orientar su atención hacia los hechos; pero no dice el modo como debe aprehender estos últimos para llevar a cabo un estudio objetivo de los mismos.

Toda investigación científica versa sobre un grupo determinado de fenómenos que responden a una misma definición. El primer paso del sociólogo debe ser, pues, el de definir las realidades de que se ocupa, a fin de que se sepa de qué se trata, y de que lo sepa bien él mismo. Ésta es la primera condición de toda prueba y de toda verificación, y la más indispensable; una teoría no puede ser controlada más que si sabemos reconocer los hechos de que debe dar cuenta. Ade-

más, como es por medio de esta definición inicial como se constituye el objeto mismo de la ciencia, éste será o no una cosa según el modo de realizar esta definición.

Evidentemente, para que sea objetiva tiene que expresar los fenómenos en función de propiedades que les sean inherentes, y no de una representación mental. Tiene que caracterizarlos por un elemento integrante de su naturaleza, no por su conformidad con una noción más o menos ideal. Ahora bien, en el momento en que la investigación sólo va a empezar y mientras los hechos aún no han sido sometidos a elaboración alguna, los únicos caracteres de éstos que resultan accesibles son los que se encuentran lo bastante al exterior como para ser visibles de modo inmediato. Los que están situados a un nivel más profundo son, sin duda, más esenciales; su valor explicativo es más alto, pero en esta fase de la ciencia son desconocidos, y no pueden ser anticipados más que si se sustituye la realidad por alguna concepción intelectual. Por tanto, es entre los primeros donde debe ser buscada la materia de esta definición fundamental. Por otra parte, resulta claro que esta definición deberá comprender todos los fenómenos que presentan igualmente estos mismos caracteres sin exceptuar a ninguno, pues no tenemos razones ni medios para efectuar distinciones entre ellos. Estas propiedades son todo lo que conocemos de lo real y, por consiguiente, deben determinar enteramente el modo como deben ser agrupados los hechos. No poseemos ningún otro criterio que pueda dejar en suspenso la acción del precedente, ni siquiera parcialmente. De donde se sigue la siguiente regla: *No tomar nunca como objeto de nuestra investigación más que a un grupo de fenómenos previamente definidos por ciertos caracteres exteriores que les son comunes e incluir en la misma investigación a todos aquellos que corresponden a esta definición.* Por ejemplo, constatamos que hay un cierto número de actos que presentan igualmente la peculiaridad de que una vez realizados determinan en la sociedad esa

concreta reacción que llamamos castigo[7]. Los reunimos formando un grupo *sui generis*, grupo al que aplicamos una denominación común; llamamos crimen a todo acto castigado y convertimos al crimen definido en objeto de estudio de una ciencia especial, la criminología. De igual modo, observamos que en el seno de todas las sociedades conocidas existe una sociedad parcial que se puede reconocer por medio del siguiente signo externo; está compuesta por individuos que en su mayor parte son consanguíneos unos de otros y están unidos entre sí por vínculos jurídicos. Con los hechos concernientes a esta sociedad formamos un grupo determinado al que damos un determinado nombre; son los fenómenos de la vida doméstica. Todo agregado de ese tipo recibe el nombre de «familia», y convertimos la familia así definida en objeto de una investigación especial que aún no ha recibido una denominación determinada en la terminología sociológica. Cuando más tarde pasemos de la familia en general a los diferentes tipos familiares aplicaremos la misma regla. Por ejemplo, cuando abordemos el estudio del clan, o de la familia materna, o de la patriarcal empezaremos por definirlos, y lo haremos según el mismo método. El tema de estudio de cada problema, sea general o particular, debe ser establecido conforme al mismo principio.

Procediendo de este modo el sociólogo se asienta en la realidad desde el primer momento. El modo como son clasificados los hechos no depende de él, de su peculiar inteligencia, sino de la naturaleza de las cosas. Se puede mostrar a todo el mundo el signo que hace que se incluyan en tal o cual categoría y todo el mundo puede reconocerlo; de este modo las afirmaciones de un observador pueden ser controladas por los demás. Ciertamente, la noción así constituida no siempre corresponde a la noción común, y de ordinario ni siquiera corresponde a ella. Por ejemplo, es evidente que, para el sentido común, los actos que tienen su origen en el pensamiento libre o las infracciones de las normas de eti-

queta, que normalmente son castigados tan severamente en muchas sociedades, no son considerados como crímenes, ni siquiera con relación a esas sociedades. Igualmente, un clan no es una familia, en la acepción normal de la palabra. Pero esto no es relevante, pues no se trata simplemente de descubrir un medio que nos permita reconocer con bastante seguridad los hechos a que se aplican las palabras de la lengua corriente y las ideas que éstas traducen. Lo que se necesita es constituir enteramente nuevos conceptos apropiados a las necesidades de la ciencia y expresados con ayuda de una terminología especial. Esto no quiere decir que el concepto vulgar carezca de utilidad para el científico; sirve de indicador. Por él se nos informa de que en alguna parte existe un conjunto de fenómenos que han sido reunidos bajo una misma apelación y que, por consiguiente, es verosímil que presenten caracteres comunes. Más aún, como el concepto vulgar nunca ha dejado de tener algún tipo de conexión con los fenómenos, a veces nos indica –aunque de forma muy imprecisa– en qué dirección deben ser buscados; pero como ha sido formulado toscamente, es muy natural que no coincida exactamente con el concepto científico que se ha establecido a partir de él*.

Por evidente e importante que sea esta regla, casi no ha sido observada en la sociología. Como en ella se trata de cosas de las que hablamos continuamente, como la familia, la

* En la práctica siempre partimos del concepto vulgar y de la palabra vulgar. Se busca si entre las cosas que connota confusamente esta palabra hay algunas que presenten caracteres exteriores comunes. Si hay algunas y si el concepto formado al agrupar hechos que hemos puesto en relación coincide, si no totalmente (lo que sucede raras veces), al menos en su mayor parte, con el concepto vulgar, podríamos continuar denominando al primero con la misma palabra que al segundo y conservar en la ciencia la expresión usada en la lengua corriente. Pero si la diferencia entre ambos es demasiado grande, si la noción común confunde una pluralidad de nociones diferentes, se impone la creación de términos nuevos y especiales.

propiedad o el crimen, casi siempre le parece innecesario al sociólogo el dar una definición previa rigurosa de estos términos. Estamos tan acostumbrados a servirnos de estas palabras, que vuelven una y otra vez en el curso de las conversaciones, que parece inútil precisar el sentido en que las empleamos. Lo único que hacemos es referirnos a la noción común. Ahora bien, con mucha frecuencia ésta es ambigua. Esta ambigüedad hace que se reúnan bajo un mismo nombre y en una misma explicación cosas que en realidad son muy diferentes. De ahí se siguen confusiones inextricables. Así, hay dos clases de uniones monogámicas: unas son de hecho, otras de derecho. En las primeras el marido sólo tiene una mujer, aunque jurídicamente pueda tener varias; en las segundas le está legalmente prohibido ser polígamo. La monogamia de hecho se encuentra en varias especies animales y en ciertas sociedades inferiores, no esporádicamente sino con la misma generalidad que si fuese impuesta por la ley. Cuando un pueblo primitivo se encuentra disperso en una vasta extensión, el tejido social es muy poco denso y, por consiguiente, los individuos viven aislados unos de otros. Por ello cada hombre trata de procurarse una mujer, y una sola, porque en este estado de aislamiento le es difícil tener varias. Por el contrario, la monogamia obligatoria no se observa más que en las sociedades más elevadas. Estas dos clases de sociedades conyugales tienen pues un significado muy diferente y, sin embargo, sirve para designarlas una sola palabra: pues, de ordinario se dice de ciertos animales que son monógamos, aunque entre ellos no haya nada que se parezca a una obligación jurídica. Por ejemplo, al abordar el estudio del matrimonio Spencer utiliza la palabra monogamia sin definirla, con su sentido equívoco usual. Una consecuencia de ello es que le parece que la evolución del matrimonio presenta una anomalía incomprensible, pues cree encontrar la forma superior de la unión sexual desde las primeras fases del desarrollo histórico, mientras que más bien se diría que desaparece en el

período intermedio y vuelve a aparecer después. Esto le lleva a la conclusión de que no hay una relación regular entre el progreso social en general y el progresivo avance hacia un tipo perfecto de vida familiar. Una definición realizada en el momento oportuno hubiera evitado este error *.

En otros casos se tiene buen cuidado de definir el objeto sobre el que va a versar la investigación, pero en lugar de incluir en la definición y de agrupar bajo el mismo título a todos los fenómenos que tienen las mismas propiedades se hace una selección entre ellos. Se elige a algunos que constituyen una especie de elite y a los que se considera como a los únicos con derecho a tener tales caracteres; en cuanto a los otros se estima que han usurpado esos signos distintivos y no se los tiene en cuenta. Es fácil prever que de este modo sólo se puede obtener una noción subjetiva y mutilada. Esta eliminación sólo puede hacerse siguiendo una idea preconcebida, puesto que cuando una ciencia está en sus inicios ninguna investigación ha podido establecer aún la realidad de esta usurpación, suponiendo que tal investigación sea posible. Los fenómenos elegidos sólo pueden haber sido seleccionados porque se adecuaban más que los otros a la concepción ideal que uno se formaba de este tipo de realidad. Por ejemplo, en el comienzo de su *Criminología*, Garofalo[8] demuestra con toda claridad que el punto de partida de esta ciencia debe ser «la noción sociológica de crimen» **. Sólo que para constituir esta noción no compara indistintamente todos los actos que en los diferentes tipos sociales han sido reprimidos por medio de castigos regularmente aplicados, sino sólo algunos de entre ellos, a saber, los que ofenden a la

* Es la misma falta de definición que ha hecho decir a veces que la democracia se encuentra lo mismo al comienzo que al final de la historia. La verdad es que la democracia primitiva y la de hoy en día son muy diferentes una de otra.

** *Criminología*, pág. 29.

parte normal e inmutable del sentido moral. No le parece que los sentimientos estén basados en la naturaleza de las cosas, y prueba de ello sería su incapacidad para perdurar; consiguientemente, estima que los actos que han sido considerados criminales porque herían esos sentimientos no habían debido esta denominación más que a circunstancias accidentales y en alguna medida patológicas. Pero procede a esta eliminación en virtud de una concepción enteramente personal de la moralidad. Parte de la idea de que, considerada en su propia fuente o en las proximidades de la misma, la evolución moral arrastra toda clase de escorias e impurezas que más adelante elimina progresivamente y de que sólo hoy día ha conseguido liberarse de todos los elementos adventicios que originalmente enturbiaban su curso. Pero este principio no es ni un axioma evidente ni una verdad demostrada; no es más que una hipótesis, y ni siquiera una hipótesis legítima. Los elementos variables del sentido moral no están menos fundados en la naturaleza de las cosas que los elementos inmutables; las variaciones por las que han pasado los primeros de lo único que dan testimonio es de que las propias cosas han variado. En zoología las formas peculiares de las especies inferiores no son consideradas como menos naturales que aquellas que se repiten a todos los niveles de la escala animal. De igual manera, los actos tachados de criminales en las sociedades primitivas y que han dejado de ser calificados de esa manera son realmente criminales respecto a esas sociedades, exactamente lo mismo que aquellos que continuamos castigando nosotros. Los primeros corresponden a las condiciones cambiantes de la vida social, los segundos a las condiciones constantes de la misma, pero unos no son más artificiales que los otros.

No sólo eso: aun en el caso de que esos actos hubiesen revestido un carácter criminológico indebidamente, no deberían ser separados radicalmente de los otros, pues las formas mórbidas de un fenómeno no son de naturaleza distinta de

las formas normales, y, por consiguiente, para determinar cuál sea esta naturaleza hay que observar tanto las primeras como las segundas. La enfermedad no se opone a la salud; son dos variantes del mismo tipo y cuya comprensión no puede realizarse separadamente. Es una regla reconocida y practicada tanto en biología como en psicología, y que el sociólogo no está menos obligado a respetar. A menos que se admita que un fenómeno puede ser debido tan pronto a una causa como a otra, es decir, a menos que se niegue el principio de causalidad, las causas que imprimen a un acto el signo distintivo del crimen, aunque sea de modo anormal, no podrían diferir sustancialmente de aquellas que normalmente producen el mismo resultado; aquéllas se distinguen de éstas en el grado o porque no actúan en el mismo conjunto de circunstancias. El crimen anormal sigue siendo pues un crimen, y, por consiguiente, debe ser incluido en la definición de crimen. ¿Qué es, pues, lo que sucede? Lo que pasa es que Garofalo toma por género lo que no es sino especie e incluso una mera variedad. Los hechos a que se aplica su definición de la criminalidad no representan más que una ínfima proporción de los que debería comprender, pues no es válida ni para los crímenes religiosos, ni para los crímenes contra la etiqueta, el ceremonial o la tradición que, aunque han desaparecido de nuestros modernos códigos constituyen la casi totalidad del derecho penal de las sociedades anteriores.

Es la misma falta de método la que hace que ciertos observadores nieguen que los salvajes tengan algún tipo de moralidad*. Parten de la idea de que nuestra moral es la moral; ahora bien, es evidente que los pueblos primitivos no la conocen o que entre ellos sólo se da de forma rudimentaria.

* V. Lubbock, *Los orígenes de la civilización*, cap. VIII[9]. En términos aún más generales se afirma –lo que no es menos falso– que las religiones antiguas son morales o inmorales. La verdad es que tienen una moral que les es propia.

Pero esta definición es arbitraria. Apliquemos nuestra regla y todo cambia. Para determinar si un precepto es moral o no lo es, debemos examinar si presenta el signo exterior de la moralidad; ese signo consiste en una sanción represiva difusa, es decir, en una censura difusa de la opinión pública que venga cualquier violación del precepto. Siempre que nos encontramos con un hecho que presente ese carácter no tenemos derecho a negarle el calificativo de moral; pues esto prueba que es de la misma naturaleza que los demás hechos morales. Ahora bien, las reglas de este tipo no sólo se encuentran en las sociedades inferiores, sino que son más numerosas en ellas que entre los civilizados. Gran número de actos que actualmente se dejan abandonados al criterio de los individuos son impuestos obligatoriamente entonces. Fácilmente se ve en qué errores podemos incurrir si no definimos los términos que utilizamos, o si lo hacemos mal.

Pero –se nos objetará– definir los fenómenos por sus caracteres aparentes, ¿no equivale a atribuir a las propiedades superficiales una especie de preponderancia sobre los atributos fundamentales?, ¿y no es –en una verdadera transposición del orden lógico– hacer que las cosas se fundamenten en su parte más alta, y no en su base? Así es como, cuando se define al crimen por el castigo, nos exponemos casi inevitablemente a que se nos acuse de pretender que el crimen se deriva del castigo o, de acuerdo con una cita bien conocida, de ver en el cadalso, y no en el acto expiado, el origen de la vergüenza. Pero esta crítica se basa en una confusión. Como la definición, cuya regla acabamos de exponer, está colocada al principio de la ciencia, no podría tener por objeto expresar la esencia de la realidad; sólo debe ponernos en situación de lograr hacerlo posteriormente. Tiene como única función la de hacernos tomar contacto con las cosas y, como la inteligencia sólo puede llegar a ellas desde fuera, lo que expresa es el aspecto exterior de las mismas. Pero esto no quiere decir que dé una explicación de las cosas; lo único que

hace es proporcionar el primer punto de apoyo necesario para nuestras explicaciones. Ciertamente, no es el castigo lo que hace al crimen, pero es por medio de él como se manifiesta exteriormente a nosotros y, por consiguiente, es de él de lo que hay que partir si queremos llegar a comprender el crimen.

La objeción sólo estaría fundada si esos caracteres exteriores fuesen al mismo tiempo accidentales, es decir, si no estuviesen vinculados a las propiedades fundamentales. En tal caso la ciencia no tendría medio alguno de seguir progresando después de haberlos señalado; no podría profundizar en la realidad, pues no habría ninguna relación entre la superficie y el fondo. Pero, a menos que el principio de casualidad no sea más que una expresión sin sentido, cuando unos determinados caracteres se vuelven a encontrar de igual manera y sin excepción alguna en todos los fenómenos de cierto orden, podemos tener la seguridad de que dependen estrechamente de la naturaleza de estos últimos y de que son indisociables de ellos. Si un cierto grupo de actos presenta igualmente la particularidad de que esté ligado a ellos una sanción penal es que existe un estrecho vínculo entre el castigo y los atributos constitutivos de esos actos. Por consiguiente, por superficiales que sean esas propiedades, siempre y cuando hayan sido observadas metódicamente muestran claramente al científico el camino que debe seguir a fin de penetrar más profundamente en la esencia de las cosas; son el primer eslabón, indispensable de la cadena que la ciencia desplegará más adelante en el curso de sus explicaciones.

Dado que es por medio de la sensación como nos es dada la parte externa de las cosas, podemos resumir nuestro pensamiento diciendo que, para ser objetiva, la ciencia debe partir de la sensación, y no de conceptos que se han formado sin ella. Debe tomar directamente de los datos sensibles los elementos de sus definiciones iniciales. Y, efectivamente, basta con formarse una representación de aquello en lo que

consiste la obra de la ciencia para comprender que no puede proceder de otro modo. Ésta necesita conceptos que expresen adecuadamente la realidad tal cual es, no tal y como resulta útil a la práctica concebirlas. Ahora bien, como los conceptos que han sido forjados al margen de su acción no cumplen esta condición, es preciso que cree otros nuevos y, para ello que, dejando de lado las nociones comunes y las palabras que las expresan, retorne a la sensación, que es necesariamente la materia prima de todos los conceptos. Es de la sensación de donde resultan todas las ideas generales, verdaderas o falsas, científicas o no científicas. El punto de partida de la ciencia o conocimiento especulativo no podría ser, pues, distinto del del conocimiento vulgar o práctico. Es sólo más adelante, en el modo como es elaborada esta materia común, cuando surgen las divergencias.

3.º Pero la sensación se convierte fácilmente en algo subjetivo. Por lo que es requisito indispensable en las ciencias de la naturaleza al dejar de lado los datos sensibles que podrían depender excesivamente de la persona del observador, y retener exclusivamente de que presentan un grado suficiente de objetividad. Así es como el físico sustituye las imprecisas impresiones que producen la temperatura o la electricidad por la representación visual de las oscilaciones del termómetro o del electrómetro. El sociólogo debe tomar las mismas precauciones. Los caracteres exteriores en función de los que define el objeto de su investigación deben ser tan objetivos como sea posible.

Se puede establecer el principio de que los hechos sociales son tanto más susceptibles de ser representados objetivamente cuanto más se hayan desprendido de los hechos individuales que los manifiestan.

Una sensación es tanto más objetiva cuanto mayor fijeza tiene el objeto a que se refiere, pues la condición de toda objetividad es la existencia de un punto de referencia constantemente idéntico al que puede ser referida la representación

y que permite eliminar todo lo que ésta tiene de variable y, por tanto, de subjetiva. Si los únicos puntos de referencia que están dotados son ellos mismos variables, si son continuamente diferentes en relación a sí mismos, falta cualquier medida común y no tenemos medio alguno de distinguir en nuestras sensaciones entre lo que depende del exterior y lo que les llega de nosotros. Ahora bien, mientras no ha conseguido aislarse de los acontecimientos exteriores que la encarnan y se ha constituido aparte, la vida social tiene precisamente esta propiedad, pues como esos acontecimientos no tienen la misma fisonomía de una vez a otra y de un momento a otro y como ella misma es inseparable de éstos, le comunican su movilidad. En tal caso, la vida social consiste en corrientes libres que están continuamente en vía de transformación y que la mirada del observador no consigue fijar. Es decir, que no es por este lado por donde puede abordar el científico el estudio de la realidad social. Pero sabemos que presenta la particularidad de poder cristalizarse sin dejar de ser ella misma. Al margen de los actos individuales a que dan origen, los hábitos colectivos se expresan en formas definidas: reglas jurídicas y morales, refranes populares, hechos de estructura social, etc. Como esas formas existen de modo permanente, como no cambian con las diversas aplicaciones que de ellas se hacen, constituyen un objeto fijo, una unidad de medida constante que está al alcance del observador y que no deja lugar alguno para las impresiones subjetivas y las observaciones personales. Una regla jurídica es lo que es, y no hay dos modos de percibirla. Como quiera que, por otra parte, esas prácticas no son sino vida social consolidada, salvo indicación contraria es legítimo * estudiar ésta a través de aquéllas.

* Por ejemplo, habría que tener razones para creer que, en un momento dado, el derecho ya no expresa el verdadero estado de las relaciones sociales para que esta sustitución no fuese legítima.

Así pues, cuando el sociólogo se propone explorar un orden cualquiera de hechos sociales debe esforzarse por considerarlos desde un ángulo en que se presenten aislados de sus manifestaciones individuales. Es en virtud de ese principio como hemos estudiado la solidaridad social, sus diversas formas y la evolución de éstas a través del sistema de reglas jurídicas que la expresan *. Igualmente, si tratamos de distinguir y de clasificar los diferentes tipos familiares según las descripciones literarias que nos dan de ellos los viajeros y, a veces, los historiadores, nos exponemos a confundir las especies más diferentes, y a poner en relación los tipos más desemejantes. Por el contrario, si se toma como base de esta clasificación la constitución jurídica de la familia y, de modo más particular, el derecho de sucesiones, se tendrá un criterio objetivo que, sin ser infalible, permitirá prevenir muchos errores **. Si lo que se quiere es clasificar los diferentes tipos de crímenes, habrá que esforzarse por reconstruir los modos de vivir y las costumbres profesionales usuales en los diferentes ambientes criminales y se reconocerán así tantos tipos criminológicos cuantas formas diferentes presente esta organización. Para llegar hasta las costumbres y creencias populares nos dirigiremos a los refranes y a los dichos que los expresan. Desde luego, al proceder así dejamos provisionalmente fuera de la ciencia la materia concreta de la vida colectiva, y, sin embargo, por cambiante que sea no tenemos derecho a postular *a priori* que sea ininteligible. Pero si se quiere seguir un procedimiento metódico hay que establecer los primeros cimientos de la ciencia sobre un terreno firme, y no sobre arenas movedizas. Hay que abordar el reino social en los campos en que resulta más fácilmente aprehensible para la investiga-

* Véase *División del trabajo social*, libro I.

** Cfr. nuestra *Introducción a la Sociología de la familia* en *Anales de la Facultad de Letras de Burdeos*, año 1889.

ción científica. Sólo más adelante será posible llevar más lejos la investigación y, por medio de progresivos trabajos de zapa, circundar poco a poco esta fugitiva realidad, de la que quizá no pueda nunca apoderarse por completo la mente humana.

Capítulo 3
Reglas relativas a la distinción entre lo normal y lo patológico

La observación dirigida por las reglas precedentes confunde dos órdenes de hechos que desde ciertos puntos de vista son muy semejantes: los que son todo lo que deben de ser y los que deberían de ser diferentes a como son, los fenómenos normales y los fenómenos patológicos. Vimos incluso que era necesario comprenderlos a ambos en la definición por la que debe de comenzar toda investigación. Pero aunque en ciertos aspectos son de la misma naturaleza, no dejan de constituir dos variedades diferentes entre las que conviene establecer una distinción. ¿Dispone la ciencia de los medios que permiten establecer esta distinción?

La pregunta es de la mayor importancia, pues de la solución que se dé a la misma depende la idea que nos hagamos del papel que corresponde a la ciencia, sobre todo a la ciencia del hombre. Según una teoría cuyos partidarios se encuentran en las más diversas escuelas, la ciencia no nos enseñaría nada sobre lo que debemos querer. La ciencia no conoce –dicen– más que hechos que tienen, todos ellos, el mismo valor y el mismo interés: los observa, da una explicación de los mismos, pero no los juzga; para ella no ha hecho que sea censurable. A sus ojos el bien y el mal no existen.

Ciertamente, puede decirnos cómo ciertas causas producen determinados efectos, pero no qué fines son los que hay que perseguir. Para saber no ya lo que es, sino lo que es deseable a lo que hay que recurrir es a las sugestiones del inconsciente, sea cual fuere el nombre que se le dé: sentimiento, instinto, impulso vital, etc. Como dice un escritor ya citado, la ciencia puede, ciertamente, iluminar el mundo, pero deja a corazones sumidos en la noche; es el corazón el que tiene que darse su propia luz. De este modo la ciencia se encuentra despojada, o casi despojada, de toda eficacia práctica, y, por consiguiente, sin mucha razón de ser; ¿pues para qué atormentarse a fin de conocer lo real si el conocimiento que adquirimos no puede servirnos en la vida? ¿Se dirá que al revelarnos las causas de los fenómenos nos proporciona el medio de producirlas a nuestro gusto y, consiguientemente, de realizar los fines que nuestra voluntad persigue por razones supracientíficas? Pero todo medio es en sí mismo, en un respecto, un fin, pues para ponerlo en práctica hay que quererlo, al igual que al fin cuya realización prepara. Siempre hay varios caminos que llevan a una determinada meta, por tanto hay que elegir entre ellos. Ahora bien, si la ciencia no puede prestarnos ayuda en la elección del mejor fin, ¿cómo podrá enseñarnos cuál es el mejor camino para alcanzarlo? ¿Por qué habría de recomendarnos el más rápido más bien que el más económico, el más seguro más bien que el más sencillo, o al revés? Si no puede guiarnos en la determinación de los fines superiores, no es menos impotente cuando se trata de esos fines secundarios y subordinados que llamamos medios.

Bien es verdad que el método ideológico nos permite sustraernos a ese misticismo, y, por otra parte, es el deseo de escapar del misticismo lo que en parte explica la persistencia de este método. En efecto, quienes lo han puesto en práctica eran demasiado racionalistas como para admitir que la conducta humana no tuviese necesidad de ser dirigida por la reflexión; y sin embargo, no verían nada en los fenómenos -considerados en sí mismos y con independencia de todo dato subjetivo- que permitiese clasificarlos de acuerdo con su valor práctico. Parecía, por tanto, que el único medio de juzgarlos era referirlos a algún concepto que los dominase; de este modo, el empleo de nociones que rigiesen el cotejo de los hechos, en lugar de derivar de ellos, se convertía en algo indispensable en toda sociología racional; pero sabemos que si en estas condiciones la práctica se convierte en algo reflexivo, la reflexión así utilizada no es algo científico.

El problema que acabamos de plantear va a permitirnos reivindicar los derechos de la razón sin volver a caer en la ideología. En efecto, tanto para las sociedades como para los individuos, la salud es buena y deseable, mientras que, por el contrario, la enfermedad es una cosa mala, una cosa que debe ser evitada. Por tanto, si encontramos un criterio objetivo, inherente a los propios hechos, que nos permita distinguir científicamente la salud de la enfermedad en los diversos órdenes de fenómenos sociales, la ciencia estará en situación de iluminar la práctica y, al mismo tiempo, seguir siendo fiel a su propio método. Como en la actualidad la ciencia no llega a alcanzar al individuo, sólo puede proporcionarnos indicaciones generales que no puedan ser convenientemente diversificadas más que si entra directamente en contacto con el particular por medio de la sensación. El estado de salud, tal y como ella puede definirlo, no podría ser adecuado con exactitud a ningún sujeto individual, puesto que no puede establecerse más que en relación con las circunstancias más comunes, de las que todo individuo se separa más o menos; no por ello deja de ser un punto de referencia preciso para orientar la conducta. Del hecho de que más adelante sea posible ajustarlo a cada caso especial no se sigue que no tengan ningún interés el conocerlo. Bien al contrario, es la norma que debe servir de base de todos nuestros razonamientos prácticos. En estas condiciones ya no se tie-

ne derecho a decir que el pensamiento carece de utilidad para la acción. Entre la ciencia y el arte ya no hay un abismo, sino que se pasa de una a otra sin que haya solución de continuidad. La ciencia no puede tener acceso a los hechos más que por mediación del arte, pero el arte no es más que la prolongación de la ciencia. Y aún cabe preguntar si la insuficiencia práctica de esta última no deberá ir disminuyendo a medida que las leyes que establece expresen de forma cada vez más completa la realidad individual.

I

Habitualmente se considera que el sufrimiento es indicador de la enfermedad, y ciertamente entre esos dos hechos existe una relación, pero una relación que carece de constancia y de precisión. Hay graves diátesis que son indoloras, mientras que trastornos sin importancia, como los que resultan de la introducción de una carbonilla en el ojo, ocasionan un verdadero tormento; e incluso, en ciertos casos, son la ausencia del dolor y aun el placer los que son síntomas de la enfermedad. Hay una cierta falta de vulnerabilidad que es patológica. Hay circunstancias en las que un hombre sano sufriría y en las que el neurasténico llega a experimentar una sensación de goce cuya naturaleza mórbida es incuestionable. Por el contrario, el dolor acompaña a muchos estados como el hambre, el cansancio o el parto que son fenómenos puramente fisiológicos.

¿Diremos que la salud, que consiste en un feliz desarrollo de las fuerzas vitales, se reconoce gracias a la perfecta adaptación del organismo a su medio y, por el contrario, llamaremos enfermedad a todo lo que turbe esta adaptación? Pero, en su primer lugar –tendremos que volver sobre este punto más adelante–, no está demostrado en modo alguno que cada estado del organismo esté en correspondencia con algún estado externo. Además, aun en el caso de que ese criterio fuese verdaderamente distintivo del estado de salud, él mismo necesitaría otro criterio para que se le pudiese reconocer; pues en todo caso habría que decir de acuerdo con qué principio se puede decidir que tal modo de adaptarse es más perfecto que tal otro.

¿Es de acuerdo con el modo en que tanto una como otra afectarían nuestras posibilidades de supervivencia? La salud sería el estado de un organismo en el que esas posibilidades alcanzan su punto máximo y la enfermedad, por el contrario, todo lo que produciría una disminución de las mismas. Ciertamente, no se puede poner en duda el que, en general, la enfermedad tenga como resultado un debilitamiento del organismo, sólo que no es lo único que tiene tal resultado. En ciertas especies inferiores las funciones de reproducción acarrean fatalmente la muerte e incluso en las más elevadas hacen que se corran ciertos riesgos; sin embargo, son normales. La vejez y la infancia tienen los mismos resultados, pues el anciano y el niño están más expuestos a las causas de destrucción. ¿Son pues enfermos, y no hay que admitir otro tipo sano que el del adulto? ¡El dominio de la salud y de la fisiología se vería singularmente reducido! Por otra parte, si la vejez es ya, por sí misma, una enfermedad, ¿cómo distinguir al anciano sano del anciano enfermo? Según este punto de vista habría que clasificar a la menstruación entre los fenómenos mórbidos; pues en razón de los trastornos que determine hace que se incremente la receptividad de la mujer a la enfermedad. Sin embargo, ¿cómo calificar de enfermizo a un estado cuya ausencia o cuya desaparición prematura constituyen indiscutiblemente fenómenos patológicos? Se razona sobre esta cuestión como si en un organismo sano cada parte, por así decir, tuviese que desempeñar un papel útil, como si cada estado interno correspondiese exactamente a alguna condición externa y, por tanto, contribuyese por su parte a asegurar el equilibrio y a disminuir las proba-

bilidades de muerte. Por el contrario, es legítimo suponer que ciertas disposiciones anatómicas o funcionales no sirven directamente para nada, sino que existen sencillamente porque existen, porque dadas las condiciones generales de la vida, no pueden dejar de ser. Sin embargo, no se las podría tachar de mórbidas, pues la enfermedad es, ante todo, algo evitable que no se sigue necesariamente de la constitución regular del ser vivo. Ahora bien, puede suceder que en lugar de fortificar al organismo disminuyan su fuerza de resistencia y, por consiguiente, incrementen los riesgos de muerte.

Por otra parte, no es seguro que la enfermedad tenga siempre como consecuencia ese resultado en función del cual se la quiere definir. ¿Acaso no existen numerosas afecciones demasiado ligeras como para que podamos atribuirles una influencia apreciable sobre las bases vitales del organismo? Incluso entre las más graves hay algunas cuyas consecuencias no son en absoluto perjudiciales si sabemos luchar contra ellas con las armas de que disponemos. El enfermo que padece del estómago puede alcanzar una edad tan avanzada como la de un hombre sano si sigue una dieta adecuada. Desde luego, se ve obligado a tomar ciertas precauciones, ¿pero acaso no estamos todos igualmente obligados a tomarlas, y puede conservarse la vida de otra forma? Cada uno de nosotros sigue unas determinadas normas de higiene que le son propias; la del enfermo no se parece a las que pone en práctica el término medio de los hombres de su época y de su medio, pero ésta es la única diferencia que, desde este punto de vista, se da entre ambos. La enfermedad no siempre nos deja desamparados, en un irremediable estado de falta de adaptación; tan sólo nos obliga a adaptarnos de una manera diferente a la de la mayor parte de nuestros semejantes. ¿Quién nos dice, incluso, que no existan enfermedades que finalmente resultan ser útiles? La viruela, cuyo virus nos inoculamos al vacunarnos, es una verdadera enfermedad que nos damos voluntariamente y, sin embargo, hace que

aumente nuestras posibilidades de supervivencia. Quizá haya muchos otros casos en los que el trastorno causado por la enfermedad es insignificante en comparación con la inmunidad que confiere.

Por último, y esto es lo que tiene más importancia, ese criterio es casi siempre inaplicable. En rigor es legítimo establecer que la mortalidad más baja que se conoce se encuentra en tal grupo determinado de individuos, pero no se puede demostrar que no podría darse una mortalidad más baja. ¿Quién nos dice que no sean posibles otras disposiciones que tengan como resultado hacer que disminuya aún más? Si nos referimos a la definición precedente ese *minimum* que se da de hecho no es, pues, la prueba de una adaptación perfecta, ni, por consiguiente, un índice seguro del estado de salud. Además, es muy difícil constituir un grupo de esa naturaleza y aislarlo de todos los demás, lo que sería preciso hacer para que se pudiese observar la constitución orgánica que sólo se da en él, privilegiándolo, y que es la supuesta causa de esta superioridad. Por el contrario, si, cuando se trata de una enfermedad cuyo desenlance normalmente es mortal, es evidente que las probabilidades de sobrevivir de un determinado ser han disminuido, cuando la afección no es de tal naturaleza que acarree directamente la muerte, es singularmente difícil realizar la prueba. En efecto, sólo hay un procedimiento objetivo para probar que unos seres colocados en unas precisas condiciones tienen menos probabilidades de sobrevivir que otros, y es mostrar que, de hecho, la mayor parte de ellos viven menos tiempo. Ahora bien, aunque con frecuencia en el caso de las enfermedades puramente individuales esta demostración es posible, es completamente impracticable en sociología, pues aquí no tenemos el punto de referencia de que dispone el biólogo, a saber, las cifras de la tasa de mortalidad media. Ni siquiera podemos determinar con una exactitud simplemente aproximada en qué momento nace una sociedad y en

qué momento muere. Todos esos problemas que distan mucho de haber sido resueltos con claridad ya en la biología, aún siguen estando envueltos en el misterio para el sociólogo. Por otra parte, los acontecimientos que se producen en el curso de la vida social y que se repiten casi de idéntica manera en todas las sociedades del mismo tipo son demasiado variados como para que sea posible determinar en qué medida uno de ellos puede haber contribuido a acelerar el desenlace final. Cuando se trata de individuos, como son muy numerosos, se puede elegir los que se van a comparar de modo que no tengan en común más que una sola anomalía; así se aísla a ésta de todos los fenómenos concomitantes y, consiguientemente, se puede estudiar la naturaleza de su influencia sobre el organismo. Por ejemplo, si un millar de reumáticos, tomados al azar, presenta una mortalidad sensiblemente superior a la tasa media, tendremos buenas razones para atribuir ese resultado a la diátesis reumática. Pero como en sociología cada especie social sólo cuenta con un pequeño número de individuos el campo de comparación es demasiado restringido como para que grupos de ese tipo puedan dar lugar a demostraciones válidas.

Ahora bien, a falta de esa prueba fáctica sólo son posibles razonamientos deductivos cuyas conclusiones no pueden tener otro valor que el de presunciones subjetivas. Lo que se demostrará será no que tal acontecimiento debilita efectivamente al organismo social, sino que debe tener ese resultado. Para ello se mostrará que no puede dejar de tener como efecto tal o cual consecuencia que se considera perjudicial para la sociedad y por esta razón se le declarará mórbido. Pero, incluso suponiendo que dé lugar a esa consecuencia, efectivamente puede suceder que los inconvenientes que presente se vean ampliamente compensados por ventajas que no llegamos a percibir. Además, sólo hay una razón que puede permitirnos considerarla funesta y es que entorpezca el normal juego de las funciones. Pero una prueba como ésta

supone que ya ha sido resuelto el problema, pues sólo es posible si previamente se ha determinado en qué consiste el estado normal y, por consiguiente, si se sabe cuál es el signo exterior que permite reconocerlo. ¿Trataremos de construirle de una vez por todas y a priori? No es necesario mostrar el valor que puede tener una tal construcción. De esta forma es como, tanto en sociología como en historia, los mismos acontecimientos son calificados de beneficiosos o de desastrosos según cuales sean las actitudes personales del estudioso. Así, con muchísima frecuencia sucede que un teórico que no es creyente ve como un fenómeno mórbido los restos de fe que sobreviven en medio de la conmoción general de las creencias religiosas, mientras que para el creyente es la propia incredulidad la que constituye hoy en día la gran enfermedad social. De igual modo, para el socialista la organización económica actual es un hecho de teratología social, mientras que para el economista ortodoxo, son las tendencias socialistas las que constituyen el fenómeno patológico por excelencia. Y cada uno de ellos encuentra, en apoyo de su parecer, silogismos que juzga correctos.

Todas estas definiciones adolecen de la deficiencia de querer alcanzar prematuramente la esencia de los fenómenos. Así pues, suponen ya bien fundadas ciertas proposiciones que, sean o no verdaderas, sólo pueden ser probadas si la ciencia ha avanzado ya lo bastante. Sin embargo, lo oportuno es que nos atengamos a la regla que hemos establecido previamente. En lugar de pretender determinar de entrada cuáles son las relaciones del estado normal y de su contrario con las fuerzas vitales, busquemos simplemente algún signo exterior, perceptible de modo inmediato pero objetivo, que nos permite distinguir entre esos dos órdenes de hechos.

Todo fenómeno sociológico, como, por lo demás, todo fenómeno biológico, tiene la capacidad de revestir formas diferentes según los casos y continuar siendo esencialmente el mismo. Ahora bien, dentro de estas formas encontramos

dos tipos. Unos son generales en toda la extensión de la especie: se encuentran si no entre todos los individuos al menos en la mayor parte de ellos y si no se repiten de idéntico modo en todos los casos en que se observan, sino que varían de un sujeto al otro, esas variaciones están comprendidas dentro de límites muy próximos. Hay otros, por el contrario, que son excepcionales; no sólo no se encuentran en menos casos, sino que incluso cuando se producen lo más frecuente es que no duren toda la vida del individuo. Son una excepción tanto en el tiempo como en el espacio*. Así pues, estamos ante dos variedades distintas de fenómenos, dos variedades que deben ser designadas por términos diferentes. Llamaremos normales a los hechos que presentan las formas más generales y daremos a los otros el nombre de mórbidos o de patológicos. Si convenimos en llamar tipo medio al ser esquemático que se formaría reuniendo en un mismo todo, en una especie de individualidad abstracta, a los caracteres más frecuentes en la especie junto con sus formas más frecuentes, se podría decir que el tipo normal equivale al tipo medio, y que toda desviación respecto de ese patrón de salud es un fenómeno mórbido. Desde luego, no es posible determinar el tipo medio con la misma precisión que un tipo individual, ya que sus atributos fundamentales no son com-

* Esto nos permite establecer una distinción entre la enfermedad y la monstruosidad. La segunda sólo es una excepción en lo que respecta al espacio; no se encuentra en el término medio de la especie, pero dura tanto como dura la vida de los individuos en quienes se da. Por otra parte, puede verse que estos dos órdenes de hechos sólo difieren en cuanto al grado, y son, en el fondo, de la misma naturaleza; los límites que los separan son muy imprecisos, pues ni la enfermedad es incapaz de fijeza, ni la monstruosidad de devenir. Por tanto, es casi imposible separarlos radicalmente cuando se los define. La distinción entre ambas no puede ser más categórica que la distinción entre lo morfológico y lo fisiológico, puesto que, en resumidas cuentas, lo mórbido es lo anormal en el orden fisiológico, al igual que lo teratológico es lo anormal en el orden anatómico.

pletamente fijos, sino que pueden variar; pero lo que no cabe poner en duda es que puede ser constituido, pues es el objeto de estudio inmediato de la ciencia y viene a ser lo mismo que el tipo genérico. Lo que el fisiólogo estudia son las funciones del organismo medio y lo mismo sucede en el caso del sociólogo. Una vez que se sabe distinguir unas especies sociales de otras –trataremos la cuestión más adelante– siempre es posible encontrar cuál es la forma más general que presenta un fenómeno en una especie determinada.

Vemos que sólo en relación con una determinada especie es posible calificar de patológico a un hecho. Las condiciones de la salud y de la enfermedad no pueden ser definidas *in abstracto* y de modo absoluto. Esta regla no es puesta en cuestión en la biología: nunca se le ha ocurrido a nadie que lo que es normal para un molusco lo sea también para un vertebrado. Cada especie tiene su propia clase de salud, pues tiene un tipo medio que le es propio, y la salud de las especies más bajas no es menor que la de las más elevadas. El mismo principio se aplica a la sociología, aunque sea ignorado con frecuencia en esta ciencia. Hay que renunciar a la costumbre, aún muy extendida, de juzgar una institución, una práctica o una máxima moral. Como si fuesen buenas o malas en sí mismas y por sí mismas, para todos los tipos sociales sin distinción.

Puesto que el punto de referencia respecto al cual se puede juzgar el estado de salud o de enfermedad varía según las especies, también puede variar para una única especie si llegase a cambiar. Así es como, desde el punto de vista puramente biológico, lo que es normal para el salvaje no siempre lo es para el civilizado, y viceversa*. Hay un orden de variaciones que es importante sobre todo tener en cuenta porque

* Por ejemplo, el salvaje que tuviese el tubo digestivo reducido y el sistema nervioso desarrollado del individuo civilizado sano sería un enfermo en relación con su medio.

se producen de modo regular en todas las especies y son las que dependen de la edad. La salud del anciano no es la del adulto, al igual que ésta no es la del niño, y lo mismo sucede con las sociedades*. Así pues, un hecho social sólo puede ser llamado normal en una especie social determinada en relación con una fase, igualmente determinada de su desarrollo; por consiguiente, para saber si tiene derecho a recibir esta denominación, no basta con observar bajo qué forma se presenta en la generalidad de las sociedades que pertenecen a esta especie, sino que hay que tener cuidado también con considerarlos en la fase correspondiente de su evolución.

Aparentemente lo único que acabamos de hacer es definir unas palabras, pues no hemos hecho otra cosa que agrupar fenómenos de acuerdo con sus semejanzas y sus diferencias y denominar de una manera a los grupos así formados; pero, en realidad, los conceptos que de esta manera hemos constituido no se alejan de la noción que comúnmente nos hacemos de la salud y de la enfermedad y, al mismo tiempo, tienen la gran ventaja de que se los puede reconocer gracias a caracteres objetivos y fácilmente perceptibles. En efecto, ¿acaso todo el mundo no concibe la enfermedad como un accidente que es inherente a la naturaleza de los seres vivos, aunque de ordinario se actualice? Esto es lo que los filósofos antiguos querían decir cuando afirmaban que no deriva de la naturaleza de las cosas, que es producto de una especie de contingencia inherente a los organismos. Desde luego, esta concepción es la negación de toda ciencia, pues la enfermedad no es más milagrosa que la salud, su fundamento es el mismo que el de ésta; sólo que no está basado en su naturaleza normal: ni está implicado por su temperamento ordinario ni está ligada a las condiciones de existencia de que depende normalmente. Por el contrario, para todo el mundo el tipo de salud se confunde con el de la especie. Ni siquiera es posible, sin incurrir en contradicción, concebir una especie que, por sí misma y en virtud de su constitución fundamental fuese irreductiblemente enferma. La especie es la norma por excelencia y, por consiguiente, no podría ser anormal bajo ningún concepto.

Habitualmente se entiende también por salud un estado generalmente preferible a la enfermedad, pero esta definición está contenida en la precedente. No sin razón han podido generalizarse en una especie los caracteres cuya reunión constituye el tipo normal. Esta misma generalidad es un hecho que precisa ser explicado y que por esta razón exige una causa. Ahora bien, tal generalidad sería inexplicable si las formas de organización más extendidas no fuesen también las más ventajosas, *al menos en conjunto.* ¿Cómo habrían podido mantenerse en una tan grande variedad de circunstancias si no pusiesen a los individuos en situación de resistir mejor a las causas de destrucción? Por el contrario, es evidente que si las otras son más raras *en el término medio de los casos* los sujetos que las presentan sobreviven con más dificultad. Por tanto, la mayor frecuencia de aparición de las primeras es una prueba de su superioridad*.

* Resumimos esta parte de nuestro razonamiento, pues no podemos hacer otra cosa aquí que repetir a propósito de los hechos sociales en general lo que hemos dicho en otra parte a propósito de la distinción de los hechos morales en normales y anormales. (Véase *División del trabajo social*, págs. 33-39.)

* Ciertamente, Garofalo ha tratado de distinguir entre lo mórbido y lo anormal (*Criminología*, págs. 109 y 110), pero los dos únicos argumentos en los que basa esta distinción son los siguientes: 1.º la palabra enfermedad significa siempre algo que tiende a la destrucción total o parcial del organismo; si no hay destrucción, hay curación, nunca estabilidad, como sucede en varias anomalías; pero acabamos de ver que en el término medio de los casos también lo anormal es una amenaza para el ser viviente. Desde luego, no siempre sucede esto, pero los peligros que implica la enfermedad no se dan por igual más que en la generalidad de las circunstancias. En cuanto a la ausencia de estabili-

II

Esta última observación proporciona incluso un medio de controlar los resultados del método precedente.

Dado que la generalidad que caracteriza exteriormente a los fenómenos normales es en sí misma un fenómeno explicable es lógico tratar de explicarla, una vez que ha sido directamente establecida por la observación. Desde luego se puede estar seguro de antemano de que no carece de causa, pero es preferible saber con exactitud cuál es esta causa. El carácter normal del fenómeno será más indiscutible si se demuestra que el signo exterior que le había revelado inicialmente no es simplemente aparente, sino que está fundado en la naturaleza de las cosas: en una palabra, si se puede convertir esta normalidad de hecho en una normalidad de derecho. Por lo demás, esta demostración no siempre consistirá en mostrar que el fenómeno es útil al organismo, aunque, por las razones que acabamos de decir, será el caso más frecuente; pero, como hemos señalado más arriba, también puede darse el caso de que una disposición sea normal sin que sirva para nada, simplemente porque esté necesariamente implicada en la naturaleza de la cosa. Así, quizá fuese útil que el parto no ocasionara trastornos tan violentos al organismo femenino, pero es imposible que deje de ocasionarlos. Por consiguiente, la normalidad del fenómeno será explicada solamente poniéndole en relación con las condiciones de existencia de la especie estudiada, sea como un efecto mecánicamente necesario de esas condiciones, sea como un medio que permita a los organismos adaptarse a ellas*.

dad que distinguiría a lo mórbido, hablar de ello es olvidar la existencia de enfermedades crónicas y diferenciar radicalmente lo teratológico de lo patológico. Las monstruosidades son fijas. 2.º Se nos dice que lo normal y lo anormal varían con las razas, mientras que la distinción entre lo fisiológico y lo patológico es válida para todo el *genus homo*. Por el contrario, acabamos de mostrar que a menudo lo que es mórbido para el salvaje no lo es para el civilizado. Las condiciones de la salud física varían según los diferentes medios.

Esta prueba no es útil simplemente a título de control. No hay que olvidar que la distinción entre lo normal y lo patológico es útil sobre todo a fin de iluminar la práctica. Ahora bien, para actuar con conocimiento de causa no basta con saber qué es lo que debemos querer, sino que también hay que saber por qué debemos querer tal cosa. Las proposiciones científicas relativas al estado normal serán aplicables a los casos particulares de modo mucho más inmediato cuando vayan acompañadas de los razonamientos que han llevado a establecerlos, pues entonces será más fácil determinar en qué casos es conveniente modificarlas al aplicarlos y en qué sentido hay que hacerlo.

Hay circunstancias en las que esta verificación es rigurosamente necesaria, pues si se utiliza solamente el primer método podría inducir a error. Esto es lo que sucede en los períodos de transición en los que está evolucionando la especie en su totalidad, sin que haya adoptado aún una forma nueva definitiva. En ese caso el único tipo normal que esté ya actualmente realizado, el único que se da en la realidad fáctica, es el del pasado, y sin embargo ya no está en relación con las nuevas condiciones de existencia. De este modo un hecho puede persistir en la totalidad de una especie sin que responda ya a las exigencias de la situación. En tal caso, lo único que se da es una aparente normalidad, ya que la generalidad que presenta ya no es más que una etiqueta engañosa, puesto que, al no mantenerse más que por la ciega fuerza de la costumbre, ya no es indicativa de que el fenómeno observado esté en estrecha relación con las condiciones generales

* Desde luego, cuando un fenómeno se deriva necesariamente de las condiciones generales de la vida, cabe preguntarse si no es útil por esa misma razón. No podemos tratar esta cuestión filosófica, aunque nos ocuparemos de ella un poco más adelante.

de la existencia colectiva. Ésta es una dificultad que solamente existe en la sociología; se puede decir que para el biólogo no existe, pues sólo muy raras veces se ven obligadas a adoptar formas imprevisibles las especies animales. Las únicas modificaciones normales por las que pasan son las que se producen de forma regular en cada individuo, sobre todo a consecuencia de la edad, por lo que son conocidas o pueden serlo, pues ya se ha realizado en muchísimos casos; por consiguiente se puede saber en qué consiste el estado normal en cada momento del desarrollo del animal e incluso en los períodos de crisis. Lo mismo pasa en la sociología en lo concerniente a las sociedades que pertenecen a las especies inferiores, pues como muchas de ellas ya han completado su ciclo la ley de su evolución normal está establecida o, al menos, puede estarlo; pero cuando se trata de las sociedades más elevadas y más recientes esta ley es desconocida, por definición, pues aún no han recorrido todo el curso de su historia. Por ello el sociólogo puede encontrarse en la situación de no poder saber si un fenómeno es o no normal al carecer de todo punto de referencia.

Resolverá la dificultad siguiendo el procedimiento que acabamos de exponer. Después de haber establecido por medio de la observación que el hecho es general, se remontará a las condiciones que han determinado esta generalidad en el pasado y tratará de averiguar después si tales condiciones aún se dan en el presente o si, por el contrario, han cambiado. En el primer caso tendrá derecho a tratar el fenómeno como normal y en el segundo a negar que presente ese carácter. Por ejemplo, para saber si es normal o no el estado económico actual de los pueblos europeos, con la falta de organización que les caracteriza* buscaremos lo que la ha hecho

* Sobre este punto, véase la nota que hemos publicado en la *Revue Philosophique* (número de noviembre de 1893) sobre «La definición del socialismo».

surgir en el pasado. Si esas condiciones siguen siendo aquellas en que se encuentran situadas nuestras sociedades en la actualidad, eso quiere decir que, a pesar de las protestas que origina, esta situación es normal; pero si, por el contrario, resulta que está ligada a esta vieja estructura social a la que en otro lugar hemos dado el nombre de segmentaria* y que, después de haber sido el armazón esencial de las sociedades se va borrando cada vez más, deberemos llegar a la conclusión de que hoy en día constituye un fenómeno mórbido, por universal que sea. Todas las cuestiones discutidas del mismo tipo han de ser resueltas de acuerdo con este método, como las de saber si son fenómenos normales o no el debilitamiento de las creencias religiosas o el desarrollo de los poderes del Estado**.

* Las sociedades segmentarias, y en especial las sociedades segmentarias con base territorial, son aquellas cuyas articulaciones esenciales corresponden a las divisiones territoriales. (Véase *División del trabajo social*, págs. 189-210.)

** En ciertos casos se puede utilizar un método un poco diferente y demostrar si un hecho cuyo carácter normal es dudoso merece ser puesto en duda haciendo ver que está en relación estrecha con el desarrollo anterior del tipo social considerado incluso con el conjunto de la evolución social en general, o bien, por el contrario, que está en contradicción con ambas. Así es como hemos podido demostrar que el actual debilitamiento de las creencias religiosas o, en términos más generales, de los sentimientos colectivos que tienen por objeto a la colectividad poseen un carácter totalmente normal; hemos probado que ese debilitamiento se hace cada vez más acusado a medida que las sociedades se aproximan a nuestro tipo actual y a medida que éste, a su vez, está más desarrollado (*División del trabajo social*, págs. 73-182). Pero, en el fondo, este método no es más que un caso particular del método precedente, pues si se ha podido establecer así la normalidad de este fenómeno es porque, al mismo tiempo, se le ha puesto en relación con las condiciones más generales de nuestra existencia colectiva. En efecto, si, por una parte, esta regresión de la conciencia religiosa es tanto más señalada cuanto más determinada está la estructura de nuestras sociedades, eso quiere decir que depende no de alguna causa accidental, sino de la propia constitución de nuestro medio social y como, por otra parte, las

Sin embargo, este método no podrá sustituir en ningún caso al precedente, y ni siquiera podrá ser empleado en primer lugar. En primer término, plantea ciertas cuestiones de las que tendremos que hablar más adelante y que sólo pueden ser abordadas cuando ya se ha avanzado bastante en la ciencia, pues implica una explicación casi completa de los fenómenos, al suponer que están determinadas sean sus causas sean sus funciones. Ahora bien es importante que, a excepción de algunos casos excepcionales, se puedan clasificar los hechos en normales y anormales, a fin de que sea posible asignar un dominio propio tanto a la fisiología como a la patología. Luego es en relación con el tipo normal como un hecho debe ser encontrado útil o necesario para que se le pueda calificar a él mismo de normal. De lo contrario, se podría demostrar que la enfermedad se confunde con la salud, puesto que deriva necesariamente del organismo que se ve atacado por ella; con el que no mantiene la misma relación es con el organismo de tipo medio. De igual modo, al ser útil al enfermo, la aplicación de un remedio podría pasar por un fenómeno normal siendo así que es evidentemente anormal, pues sólo tiene esta utilidad en circunstancias anormales. Así pues, no es posible servirse de este método más que si previamente se ha establecido el tipo normal, y no puede haber sido establecido más que por un procedimiento distinto. Por último, y esto es lo más importante, aunque es cierto que todo lo que es normal es útil, si no es que necesario, es falso que todo lo que es útil sea normal. Podemos estar seguros de

particularidades que caracterizan a esta última están hoy, sin duda, más desarrolladas que en otro tiempo, es plenamente normal que se den con más fuerza los fenómenos que dependen de ese desarrollo. Este método sólo se diferencia del precedente en que las condiciones que explican y justifican la generalidad del fenómeno no han sido observadas directamente, sino establecidas por inducción. Sabemos que esta generalidad del fenómeno depende de la naturaleza del medio social, sin que sepamos por qué ni cómo.

que los estados que se han generalizado en la especie son más útiles que los que han continuado siendo excepcionales, pero no podemos estarlo de que sean los más útiles que existen o que puedan existir. No tenemos razón alguna para que en el curso de la experiencia se hayan intentado todas las combinaciones posibles, y entre aquellas que no se han realizado nunca pero que son concebibles hay alguna que es, con mucho, más ventajosa que las que conocemos. La noción de lo útil es mucho más amplia que la de lo normal; ésta es a aquélla como el género a la especie. Ahora bien, es imposible deducir lo mayor de lo menor, la especie del género, pero se puede encontrar el género en la especie, pues está contenido en ella. Por esta razón, una vez que ha sido constatada la generalidad del fenómeno, se pueden confirmar los resultados del primer método haciendo ver de qué forma es útil*. Podemos, pues, formular las tres reglas siguientes:

1.º *Un hecho social es normal para un tipo social determinado, considerado en una determinada fase de su desarrollo, cuando se produce en el término medio de las sociedades de ese tipo, consideradas en la fase correspondiente de su evolución.*

* Pero entonces –se nos dirá– el objetivo más alto que podamos proponernos no es la realización del tipo normal, y para superarlo hay que superar también a la ciencia. No tenemos que tratar aquí *ex professo* esta cuestión; la única respuesta que podemos dar es la siguiente: 1.º que esta cuestión es una cuestión puramente teórica pues, de hecho, el tipo normal, el estado de salud, es ya lo bastante difícil de realizar y se logra con la suficiente dificultad como para que no nos esforcemos por encontrar algo mejor por medio de nuestra imaginación; 2.º que aunque objetivamente esas mejoras son más ventajosas no por ello son objetivamente deseables, pues si no responden a ninguna tendencia latente o en acto, no contribuyen a incrementar la felicidad, y si responden a alguna tendencia, eso quiere decir que no está realizado el tipo normal, y 3.º por último, que para mejorar el tipo normal hay que conocerlo. Así, pues, en cualquier caso sólo es posible superar la ciencia apoyándose en ella.

2.° *Los resultados del método precedente se pueden verificar haciendo ver que la generalidad del fenómeno depende de las condiciones generales de la vida colectiva en el tipo social considerado.*

3.° *Es necesario efectuar esta verificación, cuando ese hecho se refiere a una especie social que aún no ha terminado la totalidad de su evolución.*

III

Estamos tan acostumbrados a zanjar con unas palabras estas cuestiones tan difíciles y a decidir rápidamente, de acuerdo con observaciones sumarias y a golpe de silogismos si un hecho social es o no normal que quizá se estime que este procedimiento es complicado e inútil. No parece que sea preciso tomarse tantas molestias para distinguir entre la enfermedad y la salud. ¿Acaso no hacemos todos los días esas distinciones? Desde luego; pero queda por saber si las hacemos oportunamente. Lo que nos oculta las dificultades de esos problemas es que vemos que el biólogo las resuelve con relativa facilidad; pero olvidamos que le es mucho más fácil que al sociólogo el percibir el modo como cada fenómeno afecta a la capacidad de resistencia del organismo y determinar así el carácter normal o anormal del mismo con suficiente exactitud a efectos prácticos. En la sociología, la complejidad y la mayor movilidad de los hechos nos obligan a tomar muchas más precauciones, como prueban los juicios contradictorios que las diferentes posiciones teóricas emiten respecto al mismo fenómeno. Para poner claramente de relieve hasta qué punto es necesaria esta circunstancia, mostremos por medio de algunos ejemplos a qué errores nos exponemos cuando no nos imponemos estas precauciones y bajo qué nuevo prisma aparecen los fenómenos más esenciales cuando son tratados metódicamente.

Si hay un hecho cuyo carácter patológico parece indiscutible es el crimen. Todos los criminólogos están de acuerdo al respecto. Aunque expliquen de maneras diferentes este carácter mórbido, todos están de acuerdo en reconocerlo. Sin embargo, el problema debería ser tratado con menos ligereza: apliquemos las reglas precedentes. El crimen no se observa solamente en la mayor parte de las sociedades de tal o cual especie, sino en todas las sociedades, en todos los tipos sociales. No hay ninguno en el que no exista criminalidad. Cambia de forma, los actos calificados de criminales no son los mismos en todas partes; pero, en todas partes y siempre ha habido hombres que se comportaban de manera tal que ha caído sobre ellos la represión penal. Al menos si la tasa de criminalidad –es decir, la relación entre la cifra anual de crímenes y la de la población– tendiera a disminuir a medida que las sociedades pasan de los tipos inferiores a los más elevados, se podría creer que, sin dejar de ser un fenómeno normal, el crimen tendía a perder ese carácter; pero no tenemos ninguna razón que nos permita creer en la realidad de tal agresión. Hay muchos hechos que más bien parecen demostrar la existencia de un movimiento en sentido contrario. Desde comienzos de siglo la estadística nos proporciona un medio de seguir la evolución de la criminalidad; ahora bien, ha aumentado en todas partes. En Francia el incremento es de casi el 300%. No hay fenómeno alguno que presente de modo tan indudable todos los síntomas de la normalidad, puesto que aparece como estrechamente ligado a las condiciones de toda vida colectiva. Hacer del crimen una enfermedad social equivaldría a admitir que la enfermedad no es algo accidental sino que, por el contrario, en ciertos casos se deriva de la constitución fundamental del ser viviente y equivaldría a borrar toda distinción entre lo fisiológico y lo patológico. Sin duda, puede suceder que el crimen mismo presente formas anormales: es lo que sucede, por ejemplo, cuando alcanza una tasa exageradamente alta.

Es indudable que este exceso es de naturaleza mórbida. Lo que es normal es sencillamente que haya criminalidad, siempre y cuando ésta alcance, sin superarlo, un cierto nivel para cada tipo social, nivel que quizá no sea imposible fijar ateniéndose a las reglas precedentes *.

Henos aquí ante una conclusión aparentemente bastante paradójica. Pues no hay que equivocarse: clasificar el crimen entre los fenómenos de sociología normal no es solamente decir que es un fenómeno inevitable, aunque lamentable, debido a la incorregible maldad humana; es afirmar que es uno de los factores que determinan la salud pública, que es parte integrante de toda sociedad sana. A primera vista ese resultado es lo bastante sorprendente como para que nos haya desconcertado a nosotros mismos, y durante bastante tiempo. Sin embargo, una vez que se ha superado esta primera impresión de sorpresa no es difícil encontrar las razones que explican esta normalidad y, al mismo tiempo, la confirman.

En primer lugar, el crimen es normal porque es totalmente imposible una sociedad que estuviese libre de él.

Como hemos mostrado en otra parte, el crimen consiste en un acto que ofende ciertos sentimientos colectivos, dotados, de una particular energía y nitidez. Para que en una particular sociedad pudiesen dejar de cometerse los actos tenidos por criminales, sería preciso que los sentimientos que estos actos ofenden se encontrasen en todas las conciencias individuales sin excepción y con el grado de fuerza necesario para refrenar los sentimientos contrarios. Ahora bien, aun en el caso de que esta condición pudiera cumplirse

* Del hecho de que el crimen sea un fenómeno de sociología normal, no se sigue que el criminal sea un individuo normalmente constituido desde el punto de vista biológico y psicológico. Estas dos cuestiones son independientes una de otra. Se entenderá mejor esta independencia cuando hayamos mostrado más adelante la diferencia existente entre los hechos psíquicos y los hechos sociológicos.

efectivamente, no por ello desaparecería el crimen, sino que cambiaría de forma, pues la propia causa que haría que se secasen las fuentes de la criminalidad, haría que brotasen inmediatamente otras nuevas.

En efecto, para que los sentimientos colectivos que protege el derecho penal de un pueblo en un determinado momento de su historia lleguen a penetrar en las conciencias que hasta entonces estaban cerradas para ellos o para que lleguen a adquirir un mayor predominio en el caso en que fuesen poco poderosos tienen que adquirir una intensidad superior a la que tenían hasta entonces. Es preciso que la comunidad en su conjunto los sienta con más vivacidad, pues tales sentimientos no pueden sacar de otra fuente ese incremento de fuerza que les permite imponerse a los individuos que antes eran más refractarios a dejarse influir por ellos. Para que desaparezcan los asesinos es preciso que el horror ante la sangre derramada llegue a ser más grande en esas capas sociales donde se reclutan los asesinos, pero para ello tiene que llegar a ser más grande en la sociedad entera. Por otra parte, la propia ausencia del crimen contribuiría directamente a producir tal resultado, pues un sentimiento parece ser mucho más respetable cuando es respetado siempre y en todas partes. Pero no se presta atención al hecho de que estos estados fuertes de la conciencia común no pueden verse reforzados de ese modo sin que al mismo tiempo se refuercen los estados más débiles, cuya violación antes no daba lugar más que a faltas puramente morales, pues estos últimos no son otra cosa que la prolongación de los primeros, una forma atenuada de los mismos. Así, el robo y la simple falta de honradez no ofenden sino a un solo sentimiento altruista, el respeto por la propiedad ajena. Sólo que ese mismo sentimiento es ofendido de forma más débil por uno de los actos que por otro; y como, por otra parte, en el término medio de las conciencias el sentimiento no tiene una intensidad suficiente como para que se experimente vivamente la

más ligera de estas dos ofensas, ésta es objeto de una mayor tolerancia. Ésta es la razón de que simplemente se censure a la persona poco honrada, mientras que se castiga al ladrón. Pero si este sentimiento de que hablamos llegara a hacerse más fuerte, hasta el punto de hacer que enmudeciese la inclinación que lleva al hombre al robo, se haría más sensible a las infracciones que hasta entonces sólo le afectaban más superficialmente, reaccionaría contra ellas con más vivacidad y serían objeto de una reprobación más enérgica que haría que algunas de ellas dejasen de ser simples faltas morales y se convirtiesen en crímenes. Por ejemplo, los contratos que en sí mismos o en su aplicación están faltos de probidad y que sólo dan lugar ahora a una censura pública o a reparaciones civiles, se convertirán en delitos. Imaginaos una sociedad de santos, un claustro ejemplar y perfecto. En ella no se conocerían los crímenes propiamente dichos, pero las faltas que el vulgo tiene por veniales provocarían el mismo escándalo que origina el delito ordinario en las conciencias ordinarias. Si esta sociedad está dotada del poder de juzgar y castigar, calificará a esos actos de criminales y los tratará como tales. Es por esta misma razón por lo que el hombre perfectamente honrado juzga sus más pequeñas flaquezas morales con una severidad que la multitud reserva a los actos verdaderamente delictivos. En otro tiempo las violencias contra las personas eran más frecuentes que hoy en día, porque era más débil el respeto por la dignidad individual. Como este respeto ha aumentado esos crímenes se han hecho menos frecuentes, pero también han entrado en el derecho penal actos que ofenden ese sentimiento y que antes no eran de la competencia del derecho *.

Para agotar todas las hipótesis lógicamente posibles quizá quepa preguntarse por qué no habría de extenderse

* Calumnias, injurias, difamación, dolo, etc.

esta unanimidad a todos los sentimientos colectivos sin excepción y por qué no habrían de adquirir la suficiente energía como para prevenir todo disentimiento incluso los más débiles. La conciencia moral de la sociedad se encontraría íntegramente en todos los individuos y con una vitalidad suficientemente grande como para impedir cualquier acto que la ofenda, lo mismo las faltas puramente morales que los crímenes. Pero una uniformidad tan universal y tan absoluta es radicalmente imposible, pues las conciencias se diversifican en razón del medio físico en que está colocado cada uno de nosotros, de los antecedentes hereditarios y de las influencias sociales de que dependemos, siendo todos ellos factores que varían de un individuo a otro. No es posible que todo el mundo se asemeje hasta ese punto, por la simple razón de que cada cual tiene su propio organismo y que esos organismos ocupan porciones diferentes del espacio. Ésta es la causa de que incluso en los pueblos inferiores, en los que la originalidad no deja de existir. Así pues, como no puede haber sociedad alguna en la que los individuos no se diferencien del tipo colectivo en un grado o en otro, es también inevitable que entre estas diferencias no haya algunas que presenten un carácter criminal. Pues lo que les confiere ese carácter no es la importancia que les es inherente, sino la que les presta la conciencia común. Por tanto, si ésta es más fuerte, si tiene suficiente autoridad como para hacer que esas diferencias sean de un valor absoluto muy escaso, también será más sensible y más exigente, y al reaccionar contra las más pequeñas desviaciones con la energía que de otro modo no desplegaba más que contra las disidencias más considerables, les atribuirá la misma gravedad que a éstas y las calificará de criminales.

Así pues, el crimen es necesario; está en relación con las condiciones fundamentales de la vida social y, por esa misma razón, es útil, pues esas condiciones, de las que es inse-

parable, son ellas mismas indispensables para la normal evolución de la moral y del derecho.

Hoy en día ya no es posible poner en duda no sólo que el derecho y la moral varían de un tipo social a otro, sino también que en un mismo tipo cambian si se modifican las condiciones de la existencia colectiva. Pero para que sean posibles esas transformaciones es preciso que los sentimientos colectivos que están en la base de la moral no sean refractarios al cambio y, por consiguiente, no tengan más que una energía moderada. Si fuesen demasiado fuertes carecerían de plasticidad. Toda ordenación es un obstáculo para una reordenación, y esto es tanto más evidente cuanto más sólida sea la primitiva ordenación. Cuanto más articulada es una estructura, tanto mayor resistencia opone a cualquier modificación, y esto vale tanto para las ordenaciones funcionales como para las anatómicas. Ahora bien, si no hubiese crímenes no se cumpliría esta condición, pues una hipótesis como ésta supone que los sentimientos colectivos habrían alcanzado un grado de intensidad sin parangón en la historia. Nada es bueno indefinidamente y sin medida. Es preciso que no sea excesiva la autoridad que se le confiere a la conciencia moral, pues de otro modo nadie se atrevería a levantar la mano contra ella y tomaría una forma inmutable con excesiva facilidad. Para que pueda evolucionar es preciso que pueda abrirse paso la originalidad individual; ahora bien, para que pueda manifestarse la del idealista que sueña con superar su época, ha de ser posible la del criminal, que está por debajo de la suya. Una no se da sin la otra.

Esto no es todo. Además de esta utilidad indirecta, el crimen desempeña a veces un papel útil en esta evolución. No sólo implica que sigue estando abierto el camino necesario a los cambios, sino también que en ciertos casos prepara esos cambios directamente. Allí donde existe no sólo están en el estado de maleabilidad preciso para tomar una forma nueva los sentimientos colectivos, sino que además a veces contribuye a predeterminar la forma que tomarán. ¡Cuántas veces no es otra cosa que una anticipación de la moral venidera, un encaminarse hacia lo que será! Según el derecho ateniense, Sócrates era un criminal y su condena era enteramente justa. Sin embargo, su crimen, esto es, la independencia de su pensamiento era útil no sólo a la humanidad sino también a su patria, pues servía para preparar una moral y una fe nuevas de las que tenían necesidad los atenienses, porque las tradiciones de que habían vivido hasta entonces ya no estaban en armonía con sus condiciones de existencia. Ahora bien, el caso de Sócrates no es un caso aislado; se reproduce periódicamente en la historia. La libertad de pensamiento de que actualmente disfrutamos nunca habría podido ser proclamada si las reglas que la prohibían no hubiesen sido violadas antes de ser derogadas solemnemente. En ese momento esta violación era un crimen, pues era una ofensa a sentimientos aún muy vivos en la generalidad de las conciencias. Y, sin embargo, ese crimen era útil pues con él se iniciaban ciertas transformaciones que cada día se iban haciendo más necesarias. La libre filosofía ha tenido por precursores a los herejes de todo tipo que el brazo secular ha castigado con justicia durante toda la Edad Media y hasta poco antes de la época contemporánea.

Desde este punto de vista, los hechos fundamentales de la criminología se presentan a nosotros bajo una luz completamente nueva. Contra las ideas comúnmente aceptadas, el criminal ya no aparece como un ser radicalmente asocial, como una especie de elemento parásito o de cuerpo extraño o inadmisible introducido en el seno de la sociedad *; es un agente regular de la vida social. Por su parte, el crimen ya no debe ser concebido como un mal al que no se podría conte-

* Nosotros mismos hemos cometido el error de hablar en estos términos del criminal por no haber aplicado nuestra regla (*División del trabajo social*, págs. 395 y 396).

ner en límites demasiado rigurosos; por el contrario, lejos de que haya razones para felicitarse de ello, cuando se da el caso de que desciende por debajo del nivel ordinario de modo claramente apreciable, podemos estar seguros de que ese aparente progreso se da al mismo tiempo que alguna perturbación social y depende de ella. Un ejemplo de lo que acabamos de decir es el del número de delitos en los que hay golpes y heridas, que nunca es tan poco elevado como en épocas de escasez *. Al mismo tiempo y de rechazo resulta renovada, o, más bien, ha de ser renovada, la teoría del castigo. Si el crimen es una enfermedad, el castigo es el remedio de esta enfermedad y no puede ser concebido de otro modo; de este modo todas las discusiones a que da lugar versan sobre el problema de saber cómo debe ser a fin de desempeñar su papel de remedio. Pero si el crimen no tiene en absoluto un carácter mórbido el castigo no podrá tener por objeto la curación y habrá que buscar en otra parte su verdadera función.

Así pues, las reglas que acabamos de enunciar distan mucho de no tener más razón de ser que la de respetar un formalismo lógico que no tiene mucha utilidad, ya que, por el contrario, los hechos sociales más esenciales cambian completamente de carácter según que se las aplique o que se las deje de aplicar. Por otra parte, aunque este ejemplo tiene una

* Por otra parte, del hecho de que el crimen sea una realidad sociológicamente normal no se sigue que no haya que detestarlo. Tampoco tiene nada de deseable el dolor; el individuo lo detesta, al igual que la sociedad al crimen y, sin embargo, en fisiología el dolor es algo normal. No sólo se deriva necesariamente de la propia constitución de todo ser vivo, sino que desempeña un papel útil en la vida, un papel en el que es insustituible. Por tanto, presentar nuestro pensamiento como una apología del crimen sería falsearlo singularmente. Ni siquiera se nos habría ocurrido salir al paso de una interpretación semejante si no supiésemos a qué extrañas acusaciones y a qué malentendidos se está expuesto cuando se pretende estudiar objetivamente los hechos morales y hablar de ellos en una lengua que no es la del vulgo.

particular fuerza persuasiva –y es por esto por lo que hemos creído que debíamos estudiarlo detenidamente–, hay muchos otros que podrían ser citados con provecho. No hay sociedad alguna en la que no esté establecido que la pena debe ser proporcionada al delito; sin embargo, para la escuela italiana ese principio no es más que una invención de juristas y carece por completo de solidez *. Es más, para esos criminalistas es la institución penal en su totalidad, tal y como han funcionado hasta el presente en todos los pueblos conocidos, lo que es un fenómeno antinatural. Ya hemos visto cómo para Garofalo la criminalidad peculiar a las sociedades inferiores no tiene nada de natural. Para los socialistas es la organización capitalista, a pesar de su generalidad, la que constituye una desviación del estado normal, producida por la violencia y el artificio. Por el contrario, para Spencer es nuestra centralización administrativa y la extensión de los poderes gubernamentales lo que constituye la más grave imperfección de nuestras sociedades, y ello a pesar de que tanto una como la otra progresan del modo más regular y universal a medida que se avanza en la historia. No creemos que nunca nadie se haya propuesto sistemáticamente determinar el carácter normal o anormal de los hechos sociales de acuerdo con el grado de generalidad que presentan. Ha sido siempre con gran despliegue de dialéctica como se han resuelto estas cuestiones.

Sin embargo, si dejamos de lado ese criterio no sólo nos exponemos a confusiones y a errores parciales, como los que acabamos de señalar, sino que se hace imposible la propia ciencia. Ésta tiene por objeto inmediato el estudio del tipo normal; ahora bien, si los hechos más generales pueden ser mórbidos, puede suceder que el tipo no haya existido nunca en la realidad, y, en tal caso, ¿para qué sirve estudiar los hechos? Sólo podrán confirmar nuestros prejuicios y hacer

* Véase Garofalo, *Criminología*, pág. 299.

que arraiguen con más fuerza nuestros errores, puesto que resultan de ellos. Así es como el espíritu se ve conducido a apartar la vista de una realidad que ya no tiene interés y a replegarse en sí mismo y a buscar en su interior los materiales necesarios para reconstruir esta realidad. Para que la sociología trate a los hechos como cosas es preciso que el sociólogo sienta la necesidad de aprender de ellos. Ahora bien, como el objeto principal de toda ciencia de la vida, sea individual, sea social es, en suma, definir el estado normal, explicarlo y distinguirlo de su contrario, si la normalidad no está dada en las cosas mismas; si, por el contrario, es un carácter que nosotros estampamos en ellas desde fuera o que les negamos por las razones que fueren, damos al traste con esta saludable dependencia de los hechos. El espíritu se encuentra cómodo frente a una realidad de la que no tiene mucho que aprender; ya no está contenido por la materia a que se aplica, ya que es él mismo, en cierto modo, quien la determina. Así pues, las distintas reglas que hemos establecido hasta el presente son estrechamente dependientes unas de otras. Para que la sociología sea verdaderamente una ciencia de realidades, es preciso que la generalidad de los fenómenos sea tomada como criterio de su normalidad.

Más aún, nuestro método tiene la ventaja de que regula la acción al mismo tiempo que el pensamiento. Si lo deseable no es objeto de observación, sino que puede y debe ser determinado por una especie de cálculo mental, será imposible asignar límite alguno a las libres invenciones de la imaginación en búsqueda de lo mejor. Pues, ¿cómo asignar a la perfección un término que no pueda ser superado por la imaginación? Por definición, la perfección excede cualquier limitación. La meta de la humanidad retrocede pues hasta el infinito, desanimando a unos por su propia lejanía, excitando y enardeciendo, por el contrario, a otros que, a fin de acercarse un poco más a tal meta, apresuran el paso y se precipitan en revoluciones. Evitamos ese dilema práctico si lo

deseable es la salud y si la salud es algo definido y dado en las cosas, pues entonces el término del esfuerzo está dado como algo definido al mismo tiempo. Ya no se trata de perseguir desesperadamente una meta que se aleja a medida que avanzamos, sino de trabajar con constante perseverancia a fin de mantener el estado normal, de restablecerlo si ha sido alterado y de volver a encontrar las condiciones del mismo si llegan a cambiar. El deber del hombre de Estado ya no es empujar violentamente a las sociedades hacia un ideal que le parece seductor, sino que le corresponde un papel que es como el del médico: previene la eclosión de enfermedades por medio de una higiene adecuada y, cuando éstas se han declarado, trata de curarlas*.

* Partiendo de la teoría desarrollada en este capítulo, a veces se ha llegado a la conclusión de que para nosotros era un fenómeno normal la marcha ascendente de la criminalidad en el curso del siglo XIX. Nada más lejos de nuestro pensamiento. Varios hechos que hemos señalado a propósito del suicidio (véase *El suicidio*, págs. 420 y ss.) tienden, por el contrario, a hacernos pensar que, en general, ese desarrollo es mórbido. Sin embargo, podría suceder que fuese normal un cierto incremento de ciertas formas de criminalidad, pues cada estado de civilización tiene su propia criminalidad; pero a este respecto sólo podemos formular hipótesis.

Capítulo 4
Reglas relativas a la constitución de los tipos sociales

Como un hecho social sólo puede ser calificado de normal o de anormal en relación con una especie social determinada, lo precedente implica que una rama de la sociología está consagrada a la constitución de las especies y a la clasificación de las mismas.

Esta noción de especie social presenta una gran ventaja y es la de proporcionarnos un término medio entre las dos concepciones contrarias de la vida colectiva que han dividido a las inteligencias durante mucho tiempo: me refiero al nominalismo de los historiadores * y el realismo radical de los filósofos. Para el historiador las sociedades constituyen otras tantas individualidades heterogéneas, incompatibles entre sí. Cada pueblo tiene su fisonomía, su especial constitución, su derecho, su moral y su organización económica que sólo a él corresponden, y cualquier generalización viene a ser casi imposible. Por el contrario, para el filósofo todos los grupos particulares, llámense tribus, ciudades o nacio-

* Lo llamo así porque ha sido frecuente en los historiadores, pero no quiero decir que se encuentre en todos ellos.

nes, no son otra cosa que combinaciones contingentes y provisionales sin realidad propia. Lo único real es la humanidad, y toda la evolución social se deriva de los atributos generales de la naturaleza humana. Por consiguiente, para los primeros la historia no es otra cosa que una sucesión de acontecimientos que se encadenan sin reproducirse; para los segundos, esos mismos acontecimientos sólo tienen valor e interés en tanto que ilustración de las leyes generales que están inscritas en la constitución del hombre y que dominan todo el desarrollo histórico. Para aquéllos, lo que es bueno para una sociedad no podría aplicarse a las demás. Las condiciones del estado de salud varían de un pueblo a otro y no pueden ser determinadas teóricamente; es una cuestión de práctica, de experiencia, de tanteos. Para los otros, pueden ser calculados de una vez por todas y para todo el género humano. Así pues, parecía que la realidad social sólo podía ser objeto de una filosofía abstracta e imprecisa o de monografías puramente descriptivas. Pero este dilema se supera una vez que se ha reconocido que hay algo que es un término medio entre la confusa multitud de las sociedades históricas y con concepto único, pero ideal, de la humanidad: son las especies sociales. En la idea de especie se encuentran reunidas tanto la unidad que exige toda investigación que verdaderamente merece el nombre de científica y la diversidad que está dada en los hechos, puesto que la especie es idéntica en todos los individuos que forman parte de ella y que, por otra parte, las especies difieren entre sí. Sigue siendo cierto que las instituciones morales, jurídicas, económicas, etc., son infinitamente variables, pero esas variaciones no son de tal naturaleza que hagan imposible la comprensión de las mismas por la ciencia.

Es por haber ignorado la existencia de las especies sociales por lo que Comte ha creído que podría representar el progreso de las sociedades humanas como siendo idéntico al de un único pueblo «al que serían referidas idealmente to-

das las modificaciones consecutivas que se observasen en los distintos pueblos*. Y es que si no existe más que una única especie social, las sociedades particulares sólo pueden diferir entre sí en grados, según presenten de modo más o menos completo los rasgos constitutivos de esta especie única, según expresen de modo más o menos perfecto a la humanidad. Por el contrario, si hay tipos sociales que sean cualitativamente distintos unos de otros, no serviría de nada compararlos, pues no se podrá conseguir que se unan con exactitud, como si fuesen las secciones homogéneas de una derecha geométrica. De este modo, el desarrollo histórico pierde la unidad ideal y simplista que se le atribuía; se fragmenta, por así decir, en una multitud de ramales que, al diferir específicamente unos de otros no podrán unirse de modo continuo. A partir de ese momento la famosa metáfora de Pascal, retomada después por Comte, deja de ser verdadera.

¿Pero qué hay que hacer para constituir esas especies sociales?

I

A primera vista, puede parecer que no hay otro modo de proceder que no sea el de estudiar a cada sociedad en particular, elaborando una monografía tan exacta y tan completa como sea posible, comparar después entre sí todas estas monografías, viendo en qué concuerdan y en qué difieren, y entonces, de acuerdo con la importancia relativa de esas semejanzas y esas divergencias, clasificar a los pueblos en grupos semejantes o diferentes. En apoyo de ese método se señala que es el único admisible en una ciencia de observación. La especie no es más que un compendio de los individuos.

* *Curso de filosofía positiva*, IV, pág. 263.

¿Cómo establecerla, pues, si no se empieza por describir a cada uno de ellos, y por describirlo enteramente? No hay una regla que prescribe elevarse a lo general después de haber observado lo particular, y después de haberlo observado en su totalidad? Ésta es la razón de que a veces se haya querido aplazar la sociología hasta la época indefinidamente remota en que la historia hubiera alcanzado en su estudio de las sociedades particulares resultados lo bastante objetivos y definidos como para que pudieran ser comparados con provecho.

Pero, en realidad, esta circunspección sólo es científica en apariencia. Es incorrecto decir que la ciencia no puede establecer leyes más que después de haber pasado revista a todos los hechos que ellos expresan, ni concebir géneros más que después de haber descrito en su totalidad a los individuos que comprenden. El verdadero método experimental tiende, más bien, a sustituir los hechos comunes, que no tienen valor probatorio más que a condición de que sean muy numerosos, por hechos *decisivos* o *cruciales,* como decía Bacon*, hechos que por sí mismos, e independientemente de su número, tienen valor e interés científico. Es necesario proceder de este modo sobre todo cuando se trata de constituir géneros y especies, pues hacer el inventario de todos los caracteres que pertenecen a un individuo es un problema insoluble. Todo individuo es un infinito y el infinito es algo inagotable. ¿Nos limitamos a las propiedades más esenciales? ¿Pero de acuerdo con qué principios se hará la selección? Para ello se precisa un criterio que supera al individuo y que, por consiguiente, no podrían proporcionarnos las monografías mejor hechas. Sin extremar siquiera tanto el rigor, se puede prever que cuanto más numerosos sean los caracteres que sirvan de base a la clasificación, tanto más difícil será

* *Novum Organum*, II, parágrafo 36[10].

que las diferentes maneras como se combinan en los casos particulares presenten semejanzas lo bastante manifiestas y diferencias lo bastante marcadas como para permitir la constitución de grupos y de subgrupos definidos.

Pero aun en el caso en que fuese posible realizar una clasificación siguiendo este método tendría el gran defecto de no prestar los servicios que son su razón de ser. Una clasificación debe tener por objeto, ante todo, acortar el trabajo científico sustituyendo la multiplicidad indefinida de los individuos por un número de tipos. Pero deja de tener esta ventaja si esos tipos no han sido constituidos sino después de que se ha pasado revista a todos los individuos y se los ha analizado por completo. Casi no puede facilitar la investigación si no hace otra cosa que resumir las investigaciones ya hechas. No será verdaderamente útil más que si nos permite clasificar otros caracteres diferentes de los que le sirven de base y nos proporciona marcos para los hechos venideros. Su papel es el de poner en nuestras manos puntos de referencia con los que podamos poner en relación otras observaciones distintas de las que nos han proporcionado esos mismos puntos de referencia. Pero para ello es preciso que esté hecha no según un inventario completo de todos los caracteres individuales, sino según un pequeño número de ellos, cuidadosamente elegidos. En esas condiciones no sólo servirá para poner un poco de orden en conocimientos ya establecidos, sino que permitirá la obtención de nuevos conocimientos. Ahorrará al observador muchos esfuerzos porque le guiará. Una vez establecida la clasificación de acuerdo con este principio, para saber si un hecho es general en una especie no será necesario haber observado todas las sociedades de esta especie, sino que bastará con haber observado algunas de ellas; e incluso, en muchos casos, bastará con una observación bien hecha, al igual que con frecuencia basta para establecer una experiencia bien dirigida.

Así pues, para nuestra clasificación debemos elegir caracteres particularmente esenciales. Desde luego, tales caracteres no pueden ser conocidos más que si ha avanzado lo bastante la explicación de los hechos. Estas dos partes de la ciencia son indisociables y progresan al mismo tiempo. Sin embargo, sin adentrarnos mucho en el estudio de los hechos, no es difícil conjeturar de qué lado hay que buscar las propiedades características de los tipos sociales. Sabemos que las sociedades se componen de partes añadidas unas a otras. Como la naturaleza de toda resultante depende necesariamente de la naturaleza y del número de elementos que la componen y del modo en que están combinados éstos, evidentemente son estos caracteres los que debemos tomar por base y más adelante veremos que es de ellos de los que dependen los hechos generales de la vida social. Por otra parte, como los mencionados caracteres son de orden morfológico, se podría denominar *morfología social* a la parte de sociología que se tiene por cometido constituir y clasificar los tipos sociales.

Incluso es posible determinar de forma más precisa el principio de esta clasificación. Es sabido que esas partes constitutivas de que está formada toda sociedad son sociedades más simples que ellas. Un pueblo resulta de la unión de dos o de más pueblos que le han precedido. Así pues, si conocemos la sociedad más simple que ha existido nunca, para elaborar la clasificación que buscamos no tendremos que hacer otra cosa que seguir el modo como se juntan dos sociedades simples de ese tipo y el modo como esos compuestos se unen entre sí a su vez.

II

Spencer ha comprendido muy bien que la clasificación metódica de los tipos sociales no podía tener otro fundamento.

«Hemos visto –dice– que la evolución social empieza por pequeños agregados simples; que progresa por medio de la unión de algunos de sus agregados formando agregados más grandes, y que, después de haberse consolidado, esos grupos se unen con otros semejantes a ellos, dando lugar a agregados aún mayores. Nuestra clasificación debe pues comenzar por sociedades del primer tipo, es decir, del tipo más simple»*.

Desgraciadamente, para poner en práctica ese principio habría que empezar por definir con precisión qué es lo que se entiende por sociedad simple. Ahora bien, Spencer no sólo no da esta definición sino que estima que es casi imposible hacerla**. Y es que la simplicidad, tal y como él la entiende, consiste esencialmente en el carácter rudimentario de una organización; pero no es fácil decir con exactitud en qué momento una organización social es lo bastante rudimentaria como para que se la califique de simple: es cuestión de apreciación. De este modo la fórmula que él da es tan imprecisa que conviene a cualquier clase de sociedades. «No podemos hacer nada mejor –dice– que considerar sociedad simple a aquella que forma un todo no sometido a otro y cuyas partes cooperan con o sin centro regulador con vistas a ciertos fines de interés público»***. Pero son numerosos los pueblos que satisfacen esta condición. Lo que resulta de ello es que confunde casi desordenadamente bajo la misma rúbrica a todas las sociedades menos civilizadas. Con semejante punto de partida fácilmente se puede imaginar cómo será el resto de su clasificación. En ella vemos asimilados, con la más asombrosa confusión, a las sociedades más heterogéneas; los griegos de la época homérica han sido puestos

* *Sociología*, II, pág. 135[11].
** «No siempre podemos decir con precisión qué es lo que constituye una sociedad simple.» (*Ibid.*, págs. 135 y 136.)
*** *Ibid.*, pág. 136.

al lado de los feudos del siglo x y por debajo de los bechuanas, de los zulúes y de los habitantes de las islas Fidji, la confederación ateniense al lado de los feudos de la Francia del siglo XIII y por debajo de los iroqueses y de los araucanos.

El término simplicidad sólo tiene un sentido definido si significa una completa ausencia de partes. Por sociedad simple hay que entender, pues, toda sociedad que no encierra otras más simples que ella, que no sólo está reducida ahora a un segmento único, sino que además no presenta rastro alguno de una segmentación anterior. La *horda*, tal y como la hemos definido en otro lugar*, responde exactamente a esta definición. Es un agregado social que no comprende y no ha comprendido nunca en su seno a ningún otro agregado más elemental, sino que se divide inmediatamente en individuos. En el interior del grupo tal éstos no forman grupos especiales diferentes del precedente; están yuxtapuestos atómicamente. Fácilmente se entenderá que no puede haber sociedad más simple; es el protoplasma del reino social, y, por consiguiente, la base natural de toda clasificación.

Ciertamente, quizá no haya sociedad histórica alguna que corresponda exactamente a esta descripción, pero, como hemos mostrado en el libro ya citado, conocemos un gran número de ellas que están formadas, inmediatamente y sin intermediario alguno, por una repetición de hordas. Cuando una horda se convierte de este modo en un segmento social, en lugar de ser la sociedad entera, cambia de nombre y se llama clan, pero conserva los mismos rasgos constitutivos. El clan es un agregado social que no se descompone en ningún otro más limitado. Quizá se haga la observación de que allí donde le podemos observar hoy día encierra una pluralidad de familias determinadas. Pero, en primer lugar, y por razones que no podemos desarrollar aquí, creemos

* *División del trabajo social*, pág. 189[12].

que la formación en esos pequeños grupos familiares es posterior al clan y, además, hablando con precisión no constituyen segmentos sociales, puesto que no son divisiones políticas. En todas partes donde se le encuentra, el clan constituye la última división de ese género. Por consiguiente, aun cuando no tuviésemos otros hechos que nos llevasen a postular la existencia de la horda –y hay algunos que tendremos ocasión de exponer en su día– la existencia del clan, es decir, de sociedades formadas por una reunión de hordas, nos autoriza a suponer que inicialmente hubo sociedades más simples que se reducían a la horda propiamente dicha, y a hacer de ésta el tronco de que han salido todas las especies sociales.

Una vez establecida esta noción de la horda o sociedad con un único segmento –se la conciba como una realidad histórica o como un postulado científico– se tiene el punto de apoyo necesario para construir la escala completa de los tipos sociales. Distinguiremos, tantos tipos fundamentales cuantos modos hay para la horda de formar compuestos dando nacimiento a nuevas sociedades y cuantos modos hay para éstos de formar a su vez nuevos compuestos. Lo primero que nos encontraremos serán agregados formados por una simple repetición de hordas o de clanes (para emplear el nuevo vocablo), sin que esos clanes estén asociados entre sí para formar grupos intermedios entre el grupo total que los comprende a todos. Simplemente están yuxtapuestos, como los individuos de la horda. Encontramos ejemplos de estas sociedades, que podríamos llamar *polisegmentarias simples*, en ciertas tribus iroquesas y australianas. El mismo carácter tiene el ar o tribu beréber; es una reunión de clanes fijada en forma de aldeas. Es muy probable que haya habido un momento en la historia en el que la *curia* romana o la *fratría* griega fuesen sociedades de ese tipo. Por encima se situarían las sociedades formadas por una reunión de sociedades del tipo precedente, es decir, las *sociedades polisegmentarias simplemente compuestas*. Tal es el caso de la confederación iroquesa o de la formada por la reunión de las tribus beréberes; lo mismo sucedió originariamente con cada una de las tribus primitivas cuya asociación dio nacimiento más tarde a la ciudad romana. Más adelante nos encontraremos con las *sociedades polisegmentarias doblemente compuestas* que resultan de la yuxtaposición o fusión de varias sociedades polisegmentarias simplemente compuestas. Tales son la ciudad, agregado de tribus que, a su vez, son agregados de curias que ellas mismas se dividen en *gentes* o clanes, y la tribu germánica con sus condados, que se subdividen en centenas, las que, a su vez, tienen por unidad última al clan convertido en aldea.

No tenemos que desarrollar más ampliamente o profundizar estas pocas indicaciones, pues no es el caso de realizar aquí una clasificación de las sociedades. Es un problema demasiado complejo como para que podamos tratarlo así, como de pasada; supone todo un conjunto de largas investigaciones especializadas. Lo que hemos querido hacer mediante algunos ejemplos ha sido precisar las ideas y mostrar cómo debe ser aplicado el principio del método. Ni siquiera habría de pensar que lo que acabamos de decir constituye una clasificación completa de las sociedades inferiores. En estas líneas hemos simplificado un poco las cosas para conseguir mayor claridad. En efecto, hemos supuesto que cada tipo superior estaba formado por una repetición de las sociedades de un mismo tipo, esto es, del tipo inmediatamente inferior. Ahora bien, es perfectamente posible que sociedades de especies diferentes, situadas a diferente altura en el árbol genealógico de los tipos sociales, se agrupen y formen una nueva especie. Conocemos al menos un ejemplo de este fenómeno: es el imperio romano, que comprendía en su seno a pueblos de la más variada naturaleza*.

* Sin embargo, es probable que, en general, la distancia entre las sociedades que integran el compuesto no habrá de ser muy grande, pues de otro modo no podría existir entre ellas ninguna comunidad moral.

Una vez que estén fijados estos tipos habrá ocasión de distinguir variedades diferentes en cada uno de ellos, sea que las sociedades segmentarias que componen la nueva sociedad conserven una cierta individualidad o sea, por el contrario, que queden absorbidas en la masa total. Fácilmente se comprende que los fenómenos sociales deben variar no sólo en razón de la naturaleza de los elementos que los componen, sino también de acuerdo con el modo de composición de los mismos; sobre todo presentarán grandes diferencias, sea porque, cada uno de los grupos parciales conserve su vida local o sea porque todos se vean arrastrados a la vida general, es decir, según el grado de concentración. Por consiguiente, deberemos tratar de averiguar si en un momento dado se produce una coalescencia completa de esos segmentos. Podremos saber que existe si vemos que esta composición original de la sociedad ya no afecta a su organización administrativa y política. Desde este punto de vista la ciudad se distingue claramente de las tribus germánicas. En estas últimas la organización a base de clanes se ha mantenido hasta el término de su historia, aunque de forma imprecisa, mientras que en Roma y en Atenas las *gentes* y las γένη dejaron pronto de ser divisiones políticas y se convirtieron en agrupaciones privadas.

En el seno de los marcos que acabamos de establecer podríamos tratar de introducir nuevas distinciones en razón de caracteres morfológicos secundarios. Sin embargo, y por razones que daremos más adelante, creemos que es casi imposible superar las divisiones generales que acabamos de indicar, y además que no es útil hacerlo. Por lo demás, no tenemos por qué detenernos en esos detalles; nos basta con haber establecido el principio de clasificación que puede ser enunciado como sigue: *Lo primero que ha de hacerse es clasificar las sociedades de acuerdo con el grado de composición que presentan, tomando como base a la sociedad perfectamente simple o de un único segmento; en el seno de estas clases habrá que distinguir diferentes variedades, considerando el hecho de que se produzca, o deje de producirse, una completa coalescencia de los segmentos iniciales.*

III

Estas reglas responden implícitamente a una pregunta que quizá se haya hecho el lector al vernos hablar de especies sociales como si existiesen y sin haber probado su existencia directamente. Esta prueba está encerrada en el principio mismo del método que acabamos de exponer.

Acabamos de ver que las sociedades no eran otra cosa que combinaciones diferentes de una única sociedad original. Ahora bien, un determinado elemento no puede combinarse consigo mismo y a su vez los componentes que resultan de esta primera combinación no pueden combinarse entre sí más que según un limitado número de formas, sobre todo cuando el número de los componentes es poco elevado, como sucede en el caso de los segmentos sociales. La gama de las combinaciones posibles es pues finita y, por consiguiente, deberán repetirse al menos la mayor parte de ellas. Es por esta razón por lo que hay especies sociales. Por lo demás, es posible que algunas de esas combinaciones sólo se produzcan una vez, lo que no obsta para que existan especies sociales. En casos como ése nos limitaremos a decir que la especie sólo cuenta un individuo*.

Así pues, hay especies sociales por la misma razón que hace que haya especies en biología. Éstas son debidas al hecho de que los organismos no son sino diferentes combinaciones de una única unidad anatómica. Sin embargo, desde

* ¿No es ése el caso del imperio romano, que parece que no se asemeja a ninguna otra formación histórica?

este punto de vista hay una gran diferencia entre los dos reinos. En los animales hay un factor especial que va a convertir a los caracteres específicos una fuerza de resistencia que no tienen los otros: es la generación. Los caracteres específicos, al ser comunes a todo el linaje de los ascendientes, están enraizados con muchas más fuerza en el organismo; por ello no se dejan atacar fácilmente por la acción de los medios individuales, sino que se mantienen idénticos a sí mismos a pesar de la diversidad de las circunstancias exteriores. Hay una fuerza interna que les da fijeza, a pesar de los factores de variación que puedan devenir del exterior: la fuerza de los hábitos hereditarios. Ésta es la razón de que estén definidos con claridad y de que se les pueda determinar con precisión. En el reino social los caracteres específicos no se ven influidos por esta causalidad endógena. Al no durar más que una generación no pueden ser reforzados por la generación. La regla es que las sociedades engendradas sean de una especie diferente a la de las sociedades que las engendran pues, éstas, al combinarse, dan origen a ordenaciones completamente nuevas. La colonización es la única que podría ser comparada a una generación por germinación, y, además, para que sea exacta la asimilación, será preciso que el grupo de colonos no vaya a mezclarse con una sociedad de otra especie o de otra variedad. La herencia no confiere a los atributos distintivos de la especie una fuerza mayor que le permita resistir a las variaciones individuales, sino que éstos se modifican y presentan una infinita diversidad de matices por acción de las circunstancias. Por ello, cuando una vez que se han descartado las variantes que los ocultan se pretende percibir tales atributos, con frecuencia lo único que se encuentra es un residuo bastante indeterminado. Esta indeterminación se incrementa de modo natural a medida que va siendo mayor la complejidad de los caracteres, pues cuanto más compleja es una cosa, tanto mayor es el número de combinaciones diferentes que pueden formar las partes

que la componen. Resulta de ello que, dejando aparte los caracteres más generales y más simples, el tipo específico no presenta unos contornos tan definidos como los que se dan en biología*.

* Al redactar este capítulo para la primera edición de esta obra no dijimos nada acerca del método que consiste en clasificar a las sociedades según el estado de civilización que han alcanzado. Entonces no existían clasificaciones de ese tipo propuestas por sociólogos autorizados, salvo quizá la de Comte, que, evidentemente, es demasiado arcaica. Después se han realizado varios intentos en esa dirección, especialmente por Vierkandt (*Die Kulturtypen der Menscheit*, en *Archiv f. Anthropologie*, 1898), por Sutherland (*The origin and growth of the moral instinct)* y por Steinmetz (*Clasificación de los tipos sociales*, en *Année Sociologique*, III, págs. 43-147). Sin embargo, no nos detendremos a discutirlos, pues no responden al problema planteado en este capítulo. Lo que en ellos nos encontramos clasificado no son especies sociales, sino fases históricas, lo que es muy diferente. Desde sus orígenes, Francia ha pasado por diferentes estadios de civilización: primero ha prevalecido la agricultura, luego la artesanía y el pequeño comercio, después la manufactura y por último la gran industria. Ahora bien, no se puede admitir que una misma individualidad colectiva pueda cambiar de especie tres o cuatro veces. Una especie debe ser definida por caracteres más constantes. El estadio económico o el tecnológico presentan fenómenos demasiado inestables y complejos como para que sirva de base a una clasificación. Es incluso muy posible que pueda encontrarse una misma civilización industrial, científica o artística en sociedades cuya constitución propia es muy diferente. Japón podrá tomar prestado de nosotros nuestras artes, nuestra industria y hasta nuestra organización política: no por ello dejará de pertenecer a una especie social diferente de aquella a que pertenecen Francia y Alemania. Hemos de añadir que aunque esas tentativas han sido desarrolladas por sociólogos de valía, no han producido otra cosa que resultados imprecisos, discutibles y poco útiles.

Capítulo 5
Reglas relativas a la explicación de los hechos sociales

La constitución de las especies es ante todo un medio de agrupar los hechos para facilitar su interpretación; la morfología social es un camino que conduce a la parte verdaderamente explicativa de la ciencia. Pero, ¿cuál es el método propio de esta última?

I

La mayor parte de los sociólogos creen que han dado cuenta de los fenómenos una vez que han hecho ver para qué sirven, qué papel desempeñan. Razonan como si los fenómenos no existieran más que con vistas a ese papel y no tuviesen otra causa determinante que la conciencia, clara o confusa, de los servicios que están destinados a prestar. Es por esta razón por lo que creen haber dicho todo lo necesario para hacer que resulten inteligibles una vez que han establecido la realidad de estos servicios y que han mostrado qué necesidad social satisfacen. Así, Comte reduce toda la fuerza progresiva de la especie humana a no ser otra cosa que esa tendencia fundamental que «impele directamente al

hombre a mejorar su condición desde todos los puntos de vista»* y Spencer la equipara a la necesidad de una mayor felicidad. Es recurriendo a este principio como explica la formación de la sociedad por los beneficios que resultan de la cooperación, la institución del gobierno por la utilidad que para él tiene el regularizar la cooperación militar**, o las transformaciones que ha experimentado la familia por la necesidad de conciliar de modo cada vez más perfecto los intereses de los padres con los de los hijos y con los de la sociedad.

Este método confunde dos cuestiones muy diferentes. Mostrar para qué sirve un hecho no equivale a explicar cómo ha surgido ni por qué es como es. Pues las funciones para las que es útil ese hecho suponen propiedades específicas que sirven para caracterizarle, pero que no le crean. Nuestra necesidad de las cosas no puede hacer que ellas sean de tal o cual manera y, por consiguiente, no es esa necesidad la que puede sacarlas de la nada y conferirles el ser, sino que es a causa de otro tipo a lo que tales cosas deben su existencia. Desde luego, la conciencia que tenemos de la utilidad que presentan puede incitarnos a emplear esas causas y a obtener los efectos que implican, pero no a crear de la nada esos efectos. Mientras sólo hablamos de fenómenos materiales o incluso psicológicos, esta proposición resulta evidente; tampoco la pondríamos en duda en sociología si no nos pareciera erróneamente que, en razón de su extremada inmaterialidad, los hechos sociales están faltos de toda realidad intrínseca. Como no se ve en ellos otra cosa que unas construcciones puramente mentales, se piensa que a partir del momento en que sean concebidos mentalmente deberán adquirir realidad por sí mismos, al menos en el caso de que

* *Curso de filosofía positiva*, IV, pág. 262.
** *Sociología*, III, pág. 336.

se les encuentre útiles. Pero como cada uno de ellos es una fuerza, y una fuerza que domina a la nuestra pues tiene una naturaleza que le es propia, no bastaría con tener el deseo o la voluntad de conferirles el ser para lograr tal cosa. Además, hace falta que se den fuerzas capaces de producir esa fuerza determinada, naturalezas capaces de producir esa especial naturaleza. Sólo esto hará que sean posibles tales hechos. Para revitalizar el espíritu de familia allí donde está debilitado no basta con que todo el mundo comprenda cuáles son los beneficios que tal espíritu proporciona; hay que hacer que actúen directamente las únicas causas que son capaces de engendrarlo. Para devolver a un gobierno la autoridad que le es necesaria, no basta con sentir la necesidad de hacerlo; hay que dirigirse a las únicas fuentes de las que deriva toda autoridad, es decir, establecer tradiciones, un espíritu común, etc.; para ello hay que remontarse aún más arriba en la cadena de las causas y de los efectos, hasta encontrar un punto en el que pueda actuar eficazmente la acción humana.

Lo que pone de manifiesto claramente la diferencia entre estos dos órdenes de investigación es que un hecho puede existir sin servir para nada, sea porque nunca haya correspondido a ningún fin vital, sea porque haya perdido toda utilidad después de haber sido útil y continúe existiendo sólo por la fuerza de la costumbre. En la sociedad aún hay más casos de supervivencias[13] como ésas que en el organismo. Se dan incluso casos en los que una práctica o una institución social cambian de función sin por ello cambiar de naturaleza. La regla *is pater est quem justae nuptiae declarant* ha seguido estando presente en nuestro código casi en la misma forma que tenía en el antiguo Derecho romano, pero mientras que entonces tenía por objeto salvaguardar el derecho de propiedad del padre sobre los hijos nacidos de la mujer legítima, hoy día lo que protege es fundamentalmente el derecho de los hijos. El juramento ha empezado siendo una especie de prueba judicial y luego se ha convertido simplemente en una forma solemne y grave de testimonio. Los dogmas religiosos del cristianismo no han cambiado desde hace siglos, pero el papel que desempeñan en nuestras sociedades modernas ya no es el mismo que desempeñaba en la Edad Media. Lo mismo sucede con las palabras, que sirven para expresar nuevas ideas sin que tenga que cambiar su morfología. Por otra parte, tanto en sociología como en biología es verdadera la proposición que enuncia que el órgano es independiente de la función, es decir, que sin dejar de ser el mismo puede servir a fines diferentes. Esto quiere decir, pues, que las causas gracias a las cuales existe son independientes de los fines a los que sirve.

No queremos decir que las tendencias, necesidades y deseos de los hombres no intervengan nunca de modo activo en la evolución social. Por el contrario, es evidente que les es posible acelerar o retrasar el desarrollo de un hecho según el modo como actúen sobre las condiciones de que depende. Sólo que, dejando aparte el que en ningún caso pueden crear algo de la nada, su propia intervención, sean cuales fueren los efectos de la misma, no puede tener lugar más que en virtud de causas eficientes. En efecto, una tendencia no puede concurrir, ni siquiera en pequeña medida, a la producción de un nuevo fenómeno, más que si es nueva ella misma, sea que haya aparecido en un momento dado del tiempo, o que sea debida a alguna transformación de una tendencia anterior. Pues, a menos que postulemos una armonía preestablecida verdaderamente providencial, no se podría admitir que desde el comienzo el hombre lleve en sí mismo, en estado virtual pero listas para despertarse al impulso de las circunstancias, todas las tendencias cuya conveniencia debería hacerse sentir más adelante en la evolución. Ahora bien, la propia tendencia es también una realidad, luego no puede constituirse ni modificarse por el solo hecho de que la juzguemos útil. Es una fuerza que tiene una naturaleza propia; para que esta naturaleza surja o se modifique no basta con

que obtengamos de ello algún beneficio. Para que tales cambios se produzcan es preciso que actúen causas que impliquen físicamente la aparición de los mismos.

Por ejemplo, hemos explicado los progresos constantes de la división del trabajo social mostrando que son necesarios para que el hombre pueda mantenerse en las nuevas condiciones de existencia en que se encuentra colocado a medida que avanza en la historia. Así, pues, en nuestra explicación hemos atribuido un papel importante a esta tendencia que con bastante impropiedad es llamada instinto de conservación. Pero lo primero que hay que decir es que esa tendencia no podría dar cuenta ni siquiera de la especialización más rudimentaria. Pues tal tendencia no tendrá influencia alguna mientras no estén ya efectivamente presentes las condiciones de que depende ese fenómeno, es decir, hasta tanto no hayan aumentado lo bastante las diferencias individuales a consecuencia de la indeterminación progresiva de la conciencia común y de las influencias hereditarias *. Es más, para que se percibiese la utilidad de la división del trabajo y se hiciese sentir su necesidad era preciso que previamente hubiera empezado a producirse una cierta división del trabajo; y para que tal resultado se produjera, necesariamente habría bastado con que se desarrollasen las diferencias individuales, que implican una diversidad de gustos y de aptitudes. Pero además no es por sí mismo y sin causa alguna como el instinto de conservación ha llegado a fecundar ese primer germen de especialización. Si se ha orientado él y nos ha orientado a nosotros hacia ese nuevo camino es, en primer lugar, porque se ha encontrado cortado el camino que seguía y que nos hacía seguir anteriormente, pues la mayor intensidad de la lucha, debida al hecho de que las sociedades adquirieran una mayor densidad, ha hecho cada vez más difícil la supervivencia de los individuos que continuaban consagrándose a tareas de tipo general. De este modo se ha visto obligado a cambiar de dirección. Por otra parte, si ha cambiado de orientación y ha dirigido nuestra actividad preferentemente en el sentido de una división de trabajo cada vez más desarrollada, es porque éste era también el sentido del menor esfuerzo. Las otras soluciones posibles eran la emigración, el suicidio o el crimen. Ahora bien, en el término medio de los casos los vínculos que nos unen a nuestro país y a la vida y la simpatía que tenemos por nuestros semejantes son sentimientos más fuertes y más sólidos que los hábitos que pueden apartarnos de una especialización más rigurosa y, por tanto, son estos últimos los que han debido ceder a cada presión que se ha producido. De este modo no recaemos, ni siquiera de forma parcial, en el finalismo, ya que no nos negamos a conceder un lugar en las explicaciones sociológicas a las necesidades humanas. Pues estas necesidades no pueden influir en la evolución social más que a condición de que ellas mismas evolucionen, y los cambios que experimentan no pueden ser explicados más que por causas que no son, en modo alguno, causas finales.

* *División del trabajo social*, I, II, caps. III y IV.

Pero lo que resulta aún más convincente que las consideraciones precedentes es el propio estudio continuado de los hechos sociales. Allí donde reina el finalismo reina también una contingencia más o menos considerable, pues no hay fines, y menos aún medios, que se impongan necesariamente a todos los hombres, aún cuando se les suponga colocados en las mismas circunstancias. Dado un medio determinado cada individuo, según su talante, se adapta a él a su modo, modo que es el que él prefiere a todos los demás. Unos tratarán de cambiarlo para ponerlo en armonía con sus necesidades; otros preferirán cambiarse a sí mismos y moderar sus deseos, y para llegar a alcanzar un mismo fin, ¡cuántos caminos diferentes pueden seguirse y se siguen efectivamente!

Si fuese cierto que el desarrollo histórico se realizara con vistas a fines presentidos clara u oscuramente, los hechos sociales deberían presentar la más infinita variedad y debería ser casi imposible cualquier comparación entre ellos. Ahora bien, lo que sucede es precisamente lo contrario. Desde luego, los hechos exteriores cuya trama constituye la parte superficial de la vida social varían de un pueblo a otro. Del mismo modo, cada individuo tiene su propia historia, aunque las bases de organización física y moral sean las mismas en todos. De hecho, cuando se ha tenido algún contacto con los fenómenos sociales lo que resulta sorprendente, por el contrario, es la asombrosa regularidad con que se reproducen en las mismas circunstancias. Hasta las prácticas más minuciosas y aparentemente más pueriles se repiten con asombrosa uniformidad. Una ceremonia nupcial, a lo que parece puramente simbólica, como el rapto de la novia, se encuentra en todas partes donde existe un cierto tipo de familia que, a su vez, está ligado a toda una organización política. Los usos más extraños, como la *couvade*[14], el levirato o la exogamia se observan en los pueblos más diversos y son sintomáticos de un cierto estado social. El derecho de testar aparece en una determinada fase histórica y de acuerdo con las restricciones más o menos importantes que le limitan se puede decir en qué momento de la evolución social se encuentra una sociedad. Sería fácil multiplicar los ejemplos. Ahora bien, esta generalidad de las formas colectivas sería inexplicable si en la sociología las causas finales tuviesen la preponderancia que se les atribuye.

Por tanto, cuando se pretende explicar un fenómeno social hay que buscar por separado la causa eficiente que lo produce y la función que desempeña. Nos servimos de la palabra función antes que de la de fin o de meta precisamente porque de ordinario los fenómenos sociales no deben su existencia a los resultados útiles que producen. Lo que hay que determinar es si existe una correspondencia entre el hecho considerado y las necesidades generales del organismo social y en qué consiste esta correspondencia, sin preocuparse por saber si ha sido o no intencionada. Por lo demás, todas estas cuestiones de intención son demasiado subjetivas como para que las pueda tratar científicamente.

Estos dos ámbitos de problemas no sólo deben ser tratados por separado, sino que en general, conviene tratar el primero antes del segundo, pues este orden es el que corresponde al de los hechos. Es natural que tratemos de buscar cuál es la causa de un fenómeno antes de intentar determinar los efectos que tal fenómeno produce. Este método es tanto más lógico cuanto que a menudo el haber resuelto la primera cuestión nos ayudará a resolver la segunda. El carácter indisociable de la relación que une la causa al efecto tiene un carácter de reciprocidad que no siempre ha sido reconocido. Desde luego, el efecto no puede existir sin su causa, pero ésta, a su vez, tiene necesidad del efecto que produce. Es de la causa de donde extrae su energía el efecto, pero también se la restituye en ocasiones y, por consiguiente, no puede desaparecer sin que la causa se resienta de ello*. Por ejemplo, la reacción social que constituye la pena es debida a la intensidad de los sentimientos colectivos que el crimen ofende; pero, por otra parte, tiene por función útil la de mantener a esos sentimientos en el mismo grado de intensidad, pues no tardarían en debilitarse si no fuesen castigadas las ofensas que experimentan**. Del mismo modo, a medida que el medio social se hace más complejo y más cambiante, las tradiciones y las creencias fijas vacilan y adquieren un carácter más indeterminado y más flexible, y se desarrolla la facultad

* No queríamos plantear aquí cuestiones de filosofía general cuyo lugar no es éste. Observemos, sin embargo, que, si se la estudiase más a fondo, esta reciprocidad de la causa y el efecto podría proporcionar un medio para reconciliar el mecanismo científico con el finalismo que implican la existencia y, sobre todo, la persistencia de la vida.

** *División del trabajo social*, II, cap. II, y, en especial, las págs. 105 y ss.

reflexiva. Ahora bien, esa misma facultad es indispensable, tanto para las sociedades como para los individuos, a fin de que se adapten a un medio más inestable y más complejo*. A medida que los hombres están obligados a realizar un trabajo más intenso, llegan a ser más numerosos y de mejor calidad los productos de ese trabajo; pero esos productos más abundantes y mejores son necesarios para compensar la fatiga que produce ese trabajo más considerable**. De este modo, en lugar de que la causa de los fenómenos sociales consista en una anticipación mental de la función que están llamados a desempeñar, es esta función la que, al menos en numerosos casos, consiste en mantener la causa preexistente de donde se derivan; por tanto, será más fácil encontrar la primera, si ya es conocida la segunda.

Aunque sólo se debe proceder a determinar la función en segundo lugar, esto no deja de ser necesario para que sea completa la explicación del fenómeno. En efecto, aunque no es la utilidad del hecho lo que hace que se dé, normalmente para que pueda continuar existiendo es preciso que sea útil. Pues basta con que no sirva para nada para que sea perjudicial, ya que en ese caso cuesta sin proporcionar provecho alguno. Por tanto, si la mayor parte de los fenómenos tuviesen ese carácter parasitario, el presupuesto del organismo deficitario y de la vida social sería imposible. Por consiguiente, para hacer posible una comprensión satisfactoria de ésta es necesario mostrar cómo los fenómenos que la constituyen concurren conjuntamente a poner a la sociedad en armonía consigo misma y con el mundo físico. La fórmula corriente que define a la vida como una correspondencia entre el medio interno y el medio externo es sólo una aproximación; sin embargo, en términos generales, es verdadera y, por consi-

* *División del trabajo social*, págs. 52 y 53.
** *Ibid.*, págs. 301 y ss.

guiente, para explicar un hecho de orden vital no basta con mostrar la causa de que depende, sino que también es preciso –al menos en la mayor parte de los casos– determinar qué parte le corresponde en el establecimiento de esa armonía general.

II

Una vez que hemos distinguido entre esas dos cuestiones tenemos que establecer el método conforme al cual se han de resolver.

El método explicativo generalmente seguido por los sociólogos es, al par que finalista, esencialmente psicológico. Estas dos tendencias son indisociables. Si la sociedad no es otra cosa que un sistema de medios instituidos por los hombres con miras a ciertos fines, esos fines sólo pueden ser fines individuales, pues antes que la sociedad existiese lo único que podían existir eran individuos. Por tanto, es del individuo de donde emanan las ideas y las necesidades, y si es de él de donde todo proviene necesariamente será por medio de él como debería explicarse todo. Por otra parte, en la sociedad no hay otra cosa que conciencias individuales; por tanto, es en estas últimas donde se encuentra la fuente de toda evolución social. Así pues, las leyes sociológicas no podrán ser más que un corolario de las leyes más generales de la psicología; la explicación suprema de la vida colectiva consistirá en hacer ver cómo se deriva de la naturaleza humana en general, sea que se la deduzca directamente de ésta, sin observaciones previas, sea que se ponga en relación con ella después de haberla sometido a observación.

Estas palabras son casi textualmente aquellas de que se sirve Augusto Comte a fin de caracterizar su método: «Dado que el fenómeno social concebido en su totalidad –dice– no es en el fondo *más que un simple desarrollo de la humanidad,*

sin que se creen nuevas facultades de cualquier tipo que fuere; como he establecido más arriba, todas las disposiciones efectivas que la observación sociológica pueda descubrir con el paso del tiempo deberán encontrarse pues en ese tipo primordial que la biología ha construido de antemano para la sociología» *. Y es que para él el progreso es el hecho dominante de la vida social y, por otra parte, el progreso depende de un factor exclusivamente psíquico, a saber, la tendencia que lleva al hombre a desarrollar cada vez más su naturaleza. Es más, los hechos sociales derivarían de forma tan inmediata de la naturaleza humana que durante las primeras fases de la historia podrían ser deducidos directamente de ella sin que fuese necesario recurrir a la observación **. Desde luego, como reconoce el propio Comte, no es posible aplicar este método deductivo a los períodos más avanzados de la evolución, sólo que esa imposibilidad es meramente práctica; es debida a que la distancia entre el punto de partida y el de llegada puede a ser demasiado considerable como para que el espíritu humano no corriera el peligro de extraviarse si pretendiese recorrerlo sin guía ***. Con todo, la relación entre las leyes fundamentales de la naturaleza humana y los resultados últimos del progreso no deja de ser una relación analítica. Las formas más complejas de la civilización no son más que la vida psíquica desarrollada. De este modo, a pesar de que las teorías de la psicología no pueden por sí mismas constituir las premisas del razonamiento sociológico, son la única piedra que permite poner a prueba la validez de las proposiciones establecidas inductivamente. «Ninguna ley de sucesión social indicada por el método histórico, aunque sea con toda la autoridad posible, deberá ser admitida finalmente –dice Comte– más

* *Curso de filosofía positiva*, IV, pág. 333.
** *Ibid.*, pág. 345.
*** *Ibid.*, pág. 346.

que después de que se la haya vinculado racionalmente –de modo directo o indirecto, por lo demás, pero siempre indiscutiblemente– a la teoría positiva de la naturaleza humana» *. Así pues, será siempre la psicología la que tenga la última palabra.

Semejante a éste es el método que sigue Spencer. Para él los factores primarios de los fenómenos sociales son el medio cósmico y la constitución física y moral del individuo **. El primero sólo puede ejercer influencia a través del segundo, con lo que éste se convierte en el motor esencial de la evolución social. La sociedad se forma para permitir que el individuo realice su naturaleza, y todas las transformaciones por las que ha pasado no tienen otra finalidad que la de hacer que esta realización sea más fácil y más completa. En virtud de ese principio, Spencer ha creído que debía consagrar casi todo el primer tomo de sus *Principios de sociología* al estudio del hombre primitivo física, emocional e intelectualmente, y ello antes de proceder a investigación alguna sobre la organización social. «La ciencia de la sociología –dice– parte de las unidades sociales, sometidas a las condiciones que hemos visto, constituidas física, emocional e intelectualmente y en posesión de ciertas ideas adquiridas tempranamente y de los sentimientos correspondientes» ***. Y es en dos de esos sentimientos, en el temor de los vivos y en el temor de los muertos, donde encuentran el origen del gobierno político y del gobierno religioso ****. Ciertamente, admite que, una vez constituida, la sociedad influye a su vez sobre sus miembros, pero de ello no se sigue que tenga el poder de engendrar directamente el más insignificante hecho social; no tiene eficacia causal a ese respecto más que por

* *Ibid.*, pág. 335.
** *Principios de sociología*, I, págs. 13 y 14[15].
*** *Op. cit.*, I, pág. 583.
**** *Ibid.*, pág. 586.

mediación de los cambios que determina en el individuo. Siempre es a partir de la naturaleza humana, sea primitiva, sea derivada, como se origina todo. Por otra parte, esta acción que el cuerpo social ejerce sobre sus miembros no puede tener nada de específico, ya que los fines políticos no son nada en sí mismos, sino una mera expresión compendiada de los fines individuales *. Por tanto, tal acción no puede ser más que una especie de retorno de la actividad privada sobre sí misma. No se ve en qué pueda consistir en las sociedades industriales, que tienen por objeto precisamente el devolver al individuo a sí mismo y a sus impulsos naturales, liberándole de toda coerción social.

Este principio no sólo fundamenta esas grandes doctrinas de sociología general, sino que también inspira un número muy considerable de teorías particulares. Así es como habitualmente se explica la organización doméstica por los sentimientos que los padres tienen por sus hijos y que los segundos tienen por los primeros, la institución del matrimonio por las ventajas que presenta para los esposos y su descendencia, o el castigo por la cólera que provoca en el individuo cualquier lesión grave de sus intereses. Toda la vida económica, tal y como la conciben y explican los economistas, sobre todo de la escuela ortodoxa, depende en definitiva de ese factor puramente individual que es el deseo de riqueza. Si se trata de la moral, se convierte a los deberes del individuo para consigo mismo en la base de la ética. Si se trata de la religión, se ve en ella un producto de las impresiones que provocan en el hombre las grandes fuerzas de la naturaleza o algunas personalidades, etc.

Pero este método sólo es aplicable a los fenómenos sociológicos si se les desnaturaliza. Para comprobarlo basta con

* «La sociedad existe para el bien de sus miembros, no son sus miembros los que existen para el bien de aquélla...: los derechos del cuerpo político no son nada en sí mismos, no llegan a ser algo más que en el caso de que encarnen los derechos de los individuos que lo componen» (*op. cit.*, II, pág. 20).

remitirse a la definición que de ellos hemos dado. Ya que su característica esencial consiste en el poder que tiene de ejercer desde fuera una presión sobre las conciencias individuales, eso quiere decir que no derivan de ellas y que, por consiguiente, la sociología no es un corolario de la psicología. Pues este poder coercitivo da prueba de que expresan una naturaleza diferente de la nuestra, ya que sólo penetran en nosotros por la fuerza o, al menos, ejerciendo sobre nosotros una presión más o menos fuerte. Si la vida social no fuese más que una prolongación del ser individual, no la veríamos remontar así hacia su fuente e invadirla impetuosamente. Dado que la autoridad ante la que se inclina el individuo cuando actúa, siente o piensa socialmente le domina hasta ese punto, eso quiere decir que es un producto de fuerzas que le sobrepasan y de las que, por consiguiente, no podría dar cuenta. No es del individuo de donde puede venir esta presión exterior que sufre; así pues, no podrá explicar lo que en él suceda. Desde luego, no somos incapaces de hacernos fuerza a nosotros mismos; podemos contener nuestras tendencias, nuestros hábitos y hasta nuestros instintos deteniendo su desarrollo por un acto de inhibición. Pero no cabe confundir los actos inhibitorios con aquellos que constituyen la coerción social. El proceso de los primeros es centrífugo, el de los segundos, centrípeto. Unos se elaboran en la conciencia individual y tienden luego a exteriorizarse; los otros son primeramente exteriores al individuo, al que tienden luego a conformar desde fuera a su imagen. Si se quiere se puede admitir que la inhibición es el medio de que se sirve la coerción social para producir sus efectos psíquicos, pero no es idéntica a esta coerción.

Ahora bien, si descartamos al individuo, no nos queda más que la sociedad; será pues en la propia naturaleza de la sociedad donde habrá que buscar la explicación de la vida social. Es fácil comprender que, dado que supera infinitamente al individuo tanto en el tiempo como en el espacio,

está en situación de imponerle modos de actuar y de pensar que ha consagrado con su autoridad. Esta presión, que es el signo distintivo de los hechos sociales, es la que todos ejercen sobre cada uno.

Pero, se nos dirá, como los únicos elementos de que está formada la sociedad son los individuos, el origen primero de los fenómenos sociológicos sólo puede ser psicológico. Razonando así se puede establecer con idéntica facilidad que los fenómenos biológicos se explican analíticamente por los fenómenos orgánicos. Es completamente exacto que en la célula viva sólo hay moléculas de materia inerte. Sólo que en ella están asociados y es esta asociación la que es la causa de esos nuevos fenómenos que caracterizan la vida y de los que no se puede encontrar ni siquiera el germen en ninguno de los elementos asociados. Y es que un todo no es idéntico a la suma de sus partes, es una cosa distinta y cuyas propiedades difieren de las que presentan las partes de que está compuesto. La asociación no es, como a veces se ha pensado, un fenómeno estéril por sí mismo y que consiste sencillamente en establecer relaciones colectivas entre hechos ya dados y propiedades constituidas. ¿Acaso no es la fuente de todas las novedades que se han producido sucesivamente en el curso de la evolución de las cosas? ¿Qué diferencias existen entre los organismos inferiores y los otros, entre el ser vivo organizado y el simple protoplasma, sino diferencias de asociación? En último término, todos esos seres se resuelven en elementos de la misma naturaleza, pero estos elementos están yuxtapuestos aquí y asociados allí; asociados aquí de una manera, allí de otra. Es legítimo preguntarse si esta ley no alcanza hasta el mundo mineral y si no tienen el mismo origen las diferencias que separan los cuerpos inorgánicos.

En virtud de este principio, la sociedad no es una mera suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene caracteres propios. Desde luego, no puede producirse una realidad colectiva si no están dadas conciencias particulares, pero esta condición necesaria no es suficiente. Además es preciso que estas conciencias estén asociadas y combinadas, y combinadas de un cierto modo; es de esta combinación de lo que resulta la vida social y, por tanto, es esta combinación lo que la explica. Al agregarse, al penetrarse y al fusionarse las almas individuales dan origen a un ser psíquico, si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de un tipo nuevo*. Es en la naturaleza de esta individualidad y no en la de las unidades que la componen, donde hay que ir a buscar las causas próximas y determinantes de los hechos que se producen en ella. El grupo piensa, siente y actúa de modo completamente distinto a como lo harían sus miembros si estuviesen aislados. Así pues, si se parte de estos últimos no se podrá comprender nada de lo que pasa en el grupo. En una palabra, entre la psicología y la sociología hay la misma solución de continuidad que entre la biología y las ciencias fisicoquímicas. Por consiguiente, todas las veces que se explique directamente un fenómeno social por un fenómeno psíquico se puede tener la seguridad de que la explicación es falsa.

* He aquí en qué sentido y por qué razones se puede y se debe hablar de una conciencia colectiva distinta de las conciencias individuales. Para justificar esta distinción no es necesario hipostasiar a la primera; es una realidad especial y debe ser designada mediante un término especial, simplemente porque los estados que la constituyen difieren específicamente de aquellos que constituyen las conciencias particulares. Esta especificidad les viene de que no están formados por los mismos elementos. Unos resultan de la naturaleza de ser orgánico-psíquico tomado aisladamente, los otros de una pluralidad de seres de esa clase. Los resultados no pueden dejar de diferir, puesto que los componentes difieren hasta ese punto. Por lo demás, nuestra definición del hecho social no hacía otra cosa que señalar de otro modo esta línea de demarcación.

Quizá se nos responda diciendo que aunque la sociedad, una vez formada, es efectivamente la causa próxima de los fenómenos, las causas que han determinado su formación son de naturaleza psicológica. Se admite que cuando los individuos están asociados su asociación puede originar una vida nueva, pero se pretende que esta asociación sólo puede producirse por razones individuales. Pero, en realidad, por mucho que nos remontemos en la historia, el hecho de la obligación es el más obligatorio de todos, pues es la fuente de todas las demás obligaciones. A consecuencia de mi nacimiento estoy vinculado obligatoriamente a un determinado pueblo. Se dice que cuando más adelante me convierto en un ser adulto doy mi aquiescencia a esta obligación por el solo hecho de que continúo viviendo en mi país. ¿Pero qué importancia tiene? Esta aquiescencia no le quita su carácter imperativo. Una presión aceptada y experimentada de buen grado no deja de ser una presión. Por lo demás, ¿cuál puede ser el alcance de una tal adhesión? En primer lugar, es una adhesión forzada, pues en la inmensa mayoría de los casos despojarnos de nuestra nacionalidad es material y moralmente imposible; de ordinario un rechazo semejante es incluso tenido por apostasía. Además, sólo puede concernir al pasado, que no ha sido aceptado libremente y que, sin embargo, determina el presente: no he querido la educación que he recibido, y es ella, más que cualquier otra causa, lo que me une al suelo natal. Por último, esta adhesión no podría tener valor moral en lo que concierne al futuro, en la medida en que éste nos es desconocido. Ni siquiera conozco todos los deberes que pueden ser de mi incumbencia un día u otro en mi calidad de ciudadano: ¿cómo podría dar mi asentimiento de antemano a tales deberes? Ahora bien, como hemos demostrado todo lo que es obligatorio tiene su fuente fuera del individuo. Así pues, mientras no salimos de la historia, el hecho de la asociación presenta el mismo carácter que los otros y, por consiguiente, se explica del mismo modo. Por otra parte, como todas las sociedades han nacido de otras sociedades, sin solución de continuidad, podemos estar seguros de que, en todo el curso de la evolución social, no ha habido un momento en que los individuos hayan tenido verdaderamente que deliberar para saber si entrarían o no en la vida colectiva, y en ésta más bien que en aquélla. Para que se pudiera plantear la pregunta tendríamos que remontarnos hasta los orígenes primeros de toda sociedad. Pero las soluciones que se pueden aportar a tales problemas, soluciones que siempre son dudosas, en ningún caso podrían afectar al método según el cual deben ser tratados los hechos dados en la historia. Así pues, no tenemos por qué tratarlos aquí.

Pero sería equivocarse de modo singular acerca de nuestro pensamiento si de lo que hemos dicho hasta ahora se sacase la conclusión de que para nosotros la sociología debe hacer abstracción del hombre y de sus facultades, o incluso que puede hacerlo. Por el contrario, resulta claro que los caracteres generales de la naturaleza humana participan en el trabajo de elaboración de que resulta la vida social. Sólo que no son ellos quienes la suscitan ni quienes le dan la forma especial que tienen; no hacen sino posibilitarla. Las representaciones, las emociones y las tendencias colectivas no tienen por causa generadora ciertos estados de la conciencia de los individuos, sino las condiciones en que se encuentra el cuerpo social en su conjunto. Desde luego, estas condiciones sólo pueden realizarse si las naturalezas individuales no son refractarias a ello, pero éstas no son más que la materia indeterminada que el factor social determina y transforma. Su contribución consiste exclusivamente en estados muy generales, en predisposiciones imprecisas y, por consiguiente, maleables que, por sí mismas, si no interviniesen otros factores, no podrían tomar las formas definidas y complejas que caracterizan a los fenómenos sociales.

Qué abismo existe –por ejemplo– entre los sentimientos que el hombre experimenta ante fuerzas superiores a la suya y la institución religiosa con sus creencias, sus prácticas, tan numerosas y tan complicadas, y su organización material y moral; entre las condiciones psíquicas de la simpatía que experimentan uno por otro dos seres de la misma sangre* y ese prolijo conjunto de reglas jurídicas y morales que determinan la estructura de la familia, las relaciones de las personas entre sí, las de las cosas con las personas, etc. Hemos visto que incluso cuando la sociedad no pasa de ser una muchedumbre organizada los sentimientos colectivos que se forman en ella pueden no sólo asemejarse al término medio de los sentimientos individuales, sino incluso oponerse al mismo. ¡Cuánto más considerable aún debe ser la diferencia entre ambos cuando la presión a que se ve sometido el individuo es la de una sociedad organizada, en la que a la acción de los contemporáneos se suma la de las generaciones anteriores y la de la tradición! Por consiguiente, una explicación puramente psicológica de los hechos sociales no llegará a captar todo lo que éstos tienen de específico, es decir, de social.

Lo que ha ocultado la insuficiencia de este método a los ojos de tantos sociólogos es que, tomando el efecto por la causa, a menudo han señalado como condiciones determinantes de los fenómenos sociales algunos estados psíquicos relativamente definidos y especiales, pero que de hecho son producidos por los propios fenómenos sociales. Así se ha considerado como innato al hombre un cierto sentimiento de religiosidad, un cierto *minimum* de celos sexuales, de piedad filial y de amor paternal, y es a partir de ellos como se ha querido explicar la religión, el matrimonio y la familia.

* Si es que tal simpatía existe antes de toda la vida social. Véase al respecto Espinas, *Sociedades animales*, pág. 474[16].

Pero la historia nos muesta que, lejos de ser inherentes a la naturaleza humana, esas inclinaciones o bien están totalmente ausentes en ciertas circunstancias sociales o de una sociedad a otra presentan tales variaciones que el residuo que se obtiene eliminando todas esas diferencias, y que es el único que puede ser considerado como de origen psicológico, se reduce a algo impreciso y esquemático que queda a una infinita distancia de los hechos que se trata de explicar. Así pues, esos sentimientos, lejos de ser el fundamento de la organización colectiva, son un resultado de ella. Ni siquiera está totalmente probado que la tendencia a la sociabilidad haya sido desde el principio un instinto congénito del género humano. Es mucho más natural ver en ella un producto de la vida social que se ha organizado lentamente en nosotros. Es un hecho observable que los animales son sociables o dejan de serlo si las disposiciones de su medio ambiente les obligan a vivir en común o les apartan de ello. Y aún hay que añadir que sigue habiendo una diferencia considerable entre esas inclinaciones más determinadas y la realidad social.

Hay un medio de aislar casi completamente el factor psicológico de modo que se pueda precisar la amplitud de su acción y es tratar de averiguar de qué modo la raza afecta a la evolución social. Los caracteres étnicos son de orden organicopsíquico; por tanto, la vida social deberá variar cuando tales caracteres varíen, si es que los fenómenos psicológicos tienen la eficacia causal sobre la sociedad que se les atribuye. Ahora bien, no conocemos ningún fenómeno social que dependa indudablemente de la raza. No podríamos atribuir valor de ley a esta proposición, pero al menos podemos afirmar que es un hecho con el que nos encontramos continuamente en la práctica de nuestra ciencia. En sociedades de la misma raza encontramos las más diversas formas de organización, mientras que se observan semejanzas sorprendentes entre sociedades de razas diferentes. La ciudad ha existido en Fenicia, al igual que en Roma y en Grecia; la

encontramos en vías de formación en los beréberes. La familia patriarcal estaba casi tan desarrollada entre los judíos como entre los hindúes, pero no la encontramos entre los eslavos, que son de raza aria. En cambio, el tipo familiar que se encuentra entre ellos se da también entre los árabes. Los pormenores de las pruebas judiciales y de las ceremonias nupciales son idénticos en pueblos enteramente semejantes desde el punto de vista étnico. Si es así eso quiere decir que el elemento psíquico es de una generalidad excesiva como para que predetermine el curso de los fenómenos sociales. Como no se sigue de él más una forma social que otra, no puede explicar ninguna. Ciertamente hay un verdadero número de hechos que se acostumbra a atribuir a la influencia de la raza. Así es como se explica, particularmente, que haya sido tan rápido e intenso el desarrollo de las letras y de las artes en Atenas, y tan lento y mediocre en Roma. Pero, aunque esta interpretación de los hechos sea la que se admite desde siempre, nunca ha sido demostrada metódicamente y parece que casi toda la autoridad que tiene sólo le viene de la tradición. Ni siquiera se ha tratado de ver si era posible una explicación sociológica de los mismos, y estamos convencidos de que podría ser intentada exitosamente. En suma, cuando atribuimos con tal rapidez a facultades estéticas congénitas el carácter artístico de la civilización ateniense procedemos poco más o menos como hacían en la Edad Media cuando explicaban el fuego por el flogisto y los efectos del opio por su virtud dormitiva.

Si la evolución social tuviera su causa en la constitución psíquica del hombre, no vemos cómo habría podido producirse, pues en tal caso habría que admitir que tiene por motor alguna fuerza inherente a la naturaleza humana. ¿Pero cuál podría ser esa fuerza? ¿Sería esa especie de instinto de que habla Comte y que lleva al hombre a realizar cada vez más su naturaleza? Pero eso es contestar a la pregunta por medio de otra pregunta y explicar el progreso por una tendencia innata al progreso, verdadera entidad metafísica cuya existencia, por lo demás, no está demostrada en modo alguno; pues las especies animales –ni siquiera las más elevadas– no se ven estimuladas por la necesidad de progresar e incluso entre las sociedades humanas hay muchas que se complacen en permanecer indefinidamente en un estado estacionario. ¿Sería, como parece creer Spencer, la necesidad de una mayor felicidad que las formas cada vez más complejas de la civilización estarían destinadas a realizar de forma cada vez más completa? En tal caso habría que establecer que la felicidad crece con la civilización, y hemos expuesto en otro lugar todas las dificultades que plantea esta hipótesis*. Pero hay más: aun en el caso de que hubiese que admitir uno de esos dos postulados, no por ello resultaría inteligible el desarrollo histórico; la explicación que se seguiría de ello sería puramente finalista y hemos mostrado más arriba que, al igual que los demás hechos naturales, los hechos sociales no se explican por el solo hecho de que se haga ver que sirven para algún fin. Cuando se ha probado debidamente que las organizaciones sociales cada vez más civilizadas que se han sucedido en el curso de la historia han tenido por resultado el satisfacer cada vez mejor tal o cual de nuestras inclinaciones fundamentales, no por ello se ha hecho comprender cómo se han producido tales organizaciones. El hecho de que fueran útiles no nos enseña que es lo que ha hecho que existan. Aun en el caso de que se explicase cómo hemos llegado a imaginarlas y a hacer de antemano algo así como un plan que nos permitiese tener una idea de los servicios que podrían prestarnos –y es un problema difícil–, el anhelo de que así serían objeto no tendría la virtud de sacarlas de la nada. En una palabra, admitiendo que son el medio necesario para alcanzar el fin que perseguimos, la cuestión sigue

* *División del trabajo*, libro II, cap. 1.

estando sin resolver en modo alguno: ¿cómo, es decir, de qué y por qué han sido constituidos esos medios?

Llegamos pues a la siguiente regla: *La causa determinante de un hecho social debe ser buscada en los hechos sociales precedentes, y no en los estados de conciencia individual.* Por otra parte, como se comprende fácilmente, lo que acabamos de decir se aplica tanto a la determinación de la causa, como a la de la función. La función de un hecho social sólo puede ser una función social, es decir, consiste en la producción de efectos socialmente útiles. Desde luego, puede suceder, y de hecho sucede, que de rechazo sirva también al individuo; pero este feliz resultado no es su razón de ser inmediata. Podemos pues completar la proposición precedente diciendo: *La función de un hecho social debe ser buscada siempre en la relación que mantiene con algún fin social.*

Los sociólogos han ignorado esta regla con frecuencia y han considerado a los fenómenos sociales desde un punto de vista demasiado psicológico; ésta es la razón de que a muchos sus teorías les resulten demasiado imprecisas, inciertas y alejadas de la naturaleza propia de las cosas que creen explicar. En particular el historiador, que vive en estrecho contacto con la realidad social, no puede dejar de sentir con fuerza hasta qué punto son incapaces de alcanzar la realidad esas interpretaciones, de una excesiva generalidad, y es eso, sin duda, lo que en parte ha dado lugar a la desconfianza que con frecuencia ha manifestado la historia hacia la sociología. Ciertamente, esto no quiere decir que el estudio de los hechos psíquicos no sea indispensable para el sociólogo. Aunque la vida colectiva no se deriva de la vida individual, una y otra están en estrecha relación; aunque la segunda no puede explicar la primera, al menos puede facilitar la comprensión de la misma. Como hemos mostrado, es indudable que los hechos sociales son producidos por una elaboración *sui generis* de los hechos psíquicos. Pero, además, esta misma elaboración no deja de presentar cierta semejanza con la que se

produce en cada conciencia individual y que transforma progresivamente los elementos primarios (sensaciones, reflejos, instintos) de que está formada originariamente. No sin razón se ha podido decir del yo que él mismo era una sociedad, aunque de otro modo, y hace mucho que los psicólogos han mostrado toda la importancia que tiene el factor *asociación* para explicar la vida mental. Ciertos conocimientos de psicología, aún más que ciertos conocimientos de biología, constituyen, pues, una propedéutica necesaria para el sociólogo, pero no le serán útiles más que a condición de que después de haberlos adquirido se libere de ellos y que los supere completándolos por medio del estudio específico de la sociología. Es preciso que renuncie a hacer de la psicología, en alguna forma, el centro de sus operaciones, el punto de donde ha de partir y a donde ha de volver tras haberse atrevido a realizar algunas incursiones en hechos sociales a fin de observarlos inmediata y frontalmente, no pidiendo de la ciencia del individuo otra cosa que una preparación general y, llegado el caso, útiles indicaciones*.

* Los fenómenos psíquicos sólo pueden tener consecuencias sociales cuando tienen una relación tan estrecha con ciertos fenómenos sociales que la acción de ambos es necesariamente indisociable. Eso es lo que ocurre en el caso de ciertos hechos sociopsíquicos. De este modo, un funcionario es una fuerza social, pero al mismo tiempo un individuo. Se sigue de ello que puede utilizar la energía social por él detentada en un sentido determinado por su naturaleza individual y, por ello, puede influir sobre la constitución de la sociedad. Eso es lo que les sucede a los hombres de Estado y, en términos más generales, a los genios. Aun en los casos en que éstos no desempeñan una función social, a su vez obtienen de los sentimientos colectivos de que son objeto una autoridad que a su vez es una fuerza social y que en cierto modo pueden poner al servicio de ideas personales. Pero, como se ve, esos casos son debidos a accidentes individuales, y, por consiguiente, no podrían afectar a los rasgos constitutivos de la especie social, que es la única que es objeto de ciencia. Así pues, la restricción al principio enunciado más arriba no es de gran importancia para el sociólogo.

III

Como los hechos de morfología social son de la misma naturaleza que los fenómenos fisiológicos, deben explicarse según esta misma regla que acabamos de enunciar. Sin embargo, de todo lo que hemos dicho hasta ahora se sigue que desempeñan un papel preponderante en la vida colectiva y, por consiguiente, en las explicaciones sociológicas.

Si, como hemos mostrado, la condición determinante de los fenómenos sociales consiste en el hecho mismo de la asociación, éstos deben variar con las formas de asociación, es decir, seguir los modos como están agrupadas las partes constituyentes de la sociedad. Por otra parte, como el conjunto determinado que forman por su unión los elementos de todo género que entran en la composición de una sociedad constituyen su medio interno (al igual que el conjunto de los elementos anatómicos, juntamente con el modo como están dispuestos en el espacio, constituyen el medio interno de los organismos), podremos decir: *el origen primero de todo proceso social de alguna importancia debe ser buscado en la constitución del medio social interno.*

Podemos ser incluso más precisos. Los elementos que componen ese medio son de dos clases: las cosas y las personas. Entre las cosas hay que incluir, además de los objetos materiales incorporados a la sociedad, los productos de la actividad artística anterior, el derecho y las costumbres establecidas, los monumentos literarios y artísticos, etc. Pero resulta claro que no es ni de unos ni de los otros de donde puede venir el impulso que determina las transformaciones sociales, pues en ellos no se encierra fuerza motriz alguna. Desde luego, es lógico que los tengamos en cuenta al intentar llegar a una explicación. Tienen cierto peso en la evolución social, cuyo ritmo y dirección llegan a variar de acuerdo con esos factores; pero no hay en ellos nada que pueda poner en movimiento tal evolución. Son la materia sobre la que se aplican los elementos eficaces de la sociedad, pero de ellos no procede fuerza vital alguna. Así pues, lo único que queda como factor activo es el medio propiamente humano.

El principal esfuerzo del sociólogo deberá pues tender a descubrir las diferentes propiedades de ese medio que son susceptibles de ejercer una acción sobre el curso de los fenómenos sociales. Hasta ahora hemos encontrado dos series de caracteres que cumplen de modo eminente con esa condición: el número de las unidades sociales o, para emplear una expresión que hemos utilizado ya, el volumen de la sociedad y el grado de concentración de la masa, que es lo que hemos llamado «densidad dinámica». Por esta expresión hay que entender no la unión puramente material del agregado, que no puede ejercer influencia si los individuos –o más bien los grupos de individuos– permanecen separados unos de otros por un vacío moral, sino la unión moral, unión a la que la anterior sirve de auxiliar y de la que con mucha frecuencia se deriva. Dado un cierto volumen de población, la densidad dinámica puede definirse en función del número de individuos que establecen efectivamente relaciones no sólo comerciales, sino también morales, es decir, que no sólo intercambian servicios y se hacen la competencia, sino que viven una vida común. Pues como las relaciones puramente económicas dejan a los hombres fuera los unos de los otros, es posible mantenerlos de forma continuada sin por ello tomar parte en la misma existencia colectiva. Los negocios que se entablan por encima de las fronteras que separan a los pueblos no anulan tales fronteras. La vida común sólo puede ser afectada por el número de los que colaboran en ella eficazmente. Por esta razón, lo que mejor expresa la densidad dinámica de un pueblo es el grado de coalescencia de los segmentos sociales. Pues si cada agregado parcial forma un todo, una individualidad distinta, separada de las otras por una barrera, la acción de sus miembros queda localizada en ese todo; por el contrario, si

todas esas sociedades parciales están fundidas en el seno de la sociedad total o tienden a fundirse en ella, es que el círculo de la vida social se ha ampliado en la misma proporción.

En cuanto a la densidad material –al menos si se entiende por ello no sólo el número de habitantes por unidad de superficie, sino el desarrollo de las vías de comunicación y de transmisión– hay que decir que *de ordinario* es proporcional a la densidad dinámica, y *en general* puede servir para definirla. Pues si las diferentes partes de la población tienden a aproximarse, es inevitable que ellas mismas abran caminos que hagan factible tal aproximación; por otra parte, para que se establezcan relaciones entre distintos puntos de la masa social es preciso que esta distancia no sea un obstáculo, es decir, que haya sido suprimida efectivamente. Sin embargo, hay excepciones* y nos expondríamos a graves errores si creyésemos que la concentración moral de una sociedad corresponde siempre al grado de concentración material que tal sociedad presenta. Las carreteras, las líneas férreas y otras vías de comunicación pueden servir para facilitar los intercambios comerciales, más bien que a la fusión de las poblaciones, que entonces sólo expresan de modo muy imperfecto. Eso es lo que ocurre en el caso de Inglaterra donde la densidad material es superior a la de Francia y donde, sin embargo, la coalescencia de los segmentos ha progresado menos, de lo que es prueba la persistencia del espíritu local y de la vida regional.

Hemos mostrado en otra parte cómo todo incremento en el volumen y la densidad dinámica de las sociedades, al hacer que la vida social sea más intensa y al ampliar el horizon-

* En nuestra obra *División del trabajo* hemos cometido el error de subrayar con demasiada fuerza nuestra afirmación de que la densidad material es expresión exacta de la densidad dinámica. Sin embargo, la segunda puede ser reemplazada por la primera de modo totalmente legítimo en todo lo que concierne a los efectos económicos de aquélla, por ejemplo la división del trabajo como hecho puramente económico.

te que cada individuo abarca con el pensamiento y llena con su acción, modifica profundamente las condiciones fundamentales de la existencia colectiva. No tenemos por qué ocuparnos de nuevo del uso que de ese principio hemos hecho. Bastará con añadir que no sólo nos ha servido para tratar el problema, aún muy general, que constituía el objeto de este estudio, sino muchos otros problemas más específicos y que de este modo hemos podido verificar la exactitud de los mismos por medio de un ya considerable número de pruebas. Con todo, estamos muy lejos de creer que hemos encontrado todas las particularidades del medio social que son capaces de desempeñar un papel en la explicación de los hechos sociales. Todo lo que podemos decir es que son las únicas que hemos percibido y que no nos hemos visto conducidos a buscar otras.

Pero esta especie de preponderancia que atribuimos al medio social y más en particular al medio humano no implica que haya que ver en ellas una especie de hecho último y absoluto más allá del cual no es posible remontarse. Por el contrario, es evidente que el estado en que se encuentra en cada momento de la historia depende a su vez de causas sociales, algunas de las cuales son inherentes a la propia sociedad, mientras que las otras se deben a las acciones y reacciones que se intercambian entre esta sociedad y las que la rodean. Por lo demás, la ciencia admite causas primeras, en el estricto sentido del término. Para ella un determinado hecho es un hecho primario cuando es lo bastante general como para explicar un gran número de otros hechos. Ahora bien, el medio social es, desde luego, un factor de ese género; los cambios que se producen en él, sean cuales fueren las causas de los mismos, se propagan en todas las direcciones del organismo social y no pueden dejar de afectar en alguna forma todas las funciones de dicho organismo.

Lo que acabamos de decir del medio general de la sociedad puede repetirse al hablar de los medios especiales pro-

pios de cada uno de los grupos que esa sociedad tiene en su seno. Por ejemplo, la vida doméstica cambiará completamente según sea más o menos grande la familia, o según esté más o menos replegada en sí misma. Del mismo modo, si las corporaciones profesionales se reconstruyen de tal forma que cada una de ellas se ramifica por toda la extensión del territorio nacional en lugar de quedar encerrada en los límites de una ciudad como ocurría en otro tiempo, la acción que ejercerán será muy diferente de la que ejercieron entonces. En términos más generales, la vida profesional será completamente distinta según que tenga una organización poderosa, o según que su trama no esté firmemente determinada, como ocurre hoy en día. Sin embargo, la acción de esos medios particulares no podría tener la importancia que tiene el medio general, pues ellos mismos están sometidos a la influencia de este último. Siempre hay que volver a éste; la presión que ejerce sobre esos grupos parciales es lo que hace que varíe la constitución de los mismos.

Esta concepción del medio social como factor determinante de la evolución colectiva es de la mayor importancia, pues si se la rechaza a la sociología le será imposible establecer ninguna relación de causalidad.

En efecto, si dejamos de lado este orden de causas no hay condiciones concomitantes de las que puedan depender los fenómenos sociales; si el medio social externo –es decir, el que está constituido por las sociedades que rodean a una sociedad dada [17]– es capaz de ejercer cierta influencia, sólo puede ejercerla sobre las funciones que tienen por objeto el ataque y la defensa y, además, sólo puede hacerla sentir por mediación del medio social interno. Las principales causas del desarrollo histórico no se encontrarían pues entre las *circumfusa*, sino que todas ellas constituyendo simplemente fases más antiguas del mismo. Los acontecimientos actuales de la vida social derivarían no del estado actual de la sociedad, sino de los acontecimientos anteriores, de los precedentes históricos, y las explicaciones sociológicas consistirán exclusivamente en vincular el presente al pasado.

Ciertamente, puede parecer que basta con eso. ¿No se dice de ordinario que la historia tiene por objeto precisamente el encadenar los acontecimientos según su orden de sucesión? Pero es imposible concebir cómo el estado alcanzado por la civilización en un momento dado podría ser la causa determinante del estado sucesivo. Las etapas que recorre sucesivamente la humanidad no se engendran unas de otras. Es fácil comprender que los progresos realizados en una época determinada en el orden jurídico, económico o político hacen posibles nuevos progresos, ¿pero en qué los determinan? Son un punto de partida que permite ir más lejos, ¿pero qué es lo que nos incita a ir más lejos? Entonces habría que admitir que existe una tendencia última que impulsa a la humanidad a superar incesantemente los resultados adquiridos, sea para realizarse completamente, sea para incrementar su felicidad, y la sociología tendría por objeto encontrar el orden de acuerdo con el cual se ha desarrollado esta tendencia. Pero, sin volver a ocuparnos de las dificultades que implica una hipótesis como esa, en todo caso, la ley que expresa ese desarrollo no podría tener nada de casual. Una relación de causalidad sólo puede establecerse entre dos hechos dados; ahora bien, esta tendencia, que se supone que es la causa de ese desarrollo, no es algo dado; sólo es construida intelectualmente y postulada según los efectos que se le atribuyen. Es una especie de facultad motriz que imaginamos que subyace al movimiento para dar cuenta del mismo, pero la causa eficiente de un movimiento sólo puede ser otro movimiento, y no una virtualidad de ese género. En este sentido a lo único que llegamos experimentalmente es a una serie de cambios entre los cuales no existe una relación causal. El estado antecedente no produce el consiguiente, sino que la relación entre ambos es exclusivamente cronológica. Por tanto, en esas condiciones es imposible cualquier previsión científica. Desde luego, podemos decir qué

relación de sucesión se ha establecido entre las cosas hasta hoy, no qué relación de sucesión se establecerá a partir de ahora, porque la causa de que se supone que dependen ni está determinada científicamente ni puede estarlo. De ordinario se admite que la evolución se producirá en el mismo sentido que en el pasado, pero esto es un nuevo postulado. Nada nos asegura que los hechos ya dados expresan la naturaleza de esta tendencia de modo lo suficientemente completo como para que se pueda saber de antemano a dónde lleva tal tendencia, a partir de los estadios por los que ha pasado sucesivamente. Ni siquiera se puede afirmar que la dirección que sigue y que imprime sea rectilínea.

Ésta es la razón de que sea tan escaso el número de relaciones causales establecidas por los sociólogos. Dejando de lado algunas excepciones –el más ilustre ejemplo de las cuales es el de Montesquieu–, la antigua filosofía de la historia sólo se ha interesado por descubrir el sentido general en que se orienta la humanidad, sin tratar de enlazar las fases de esta evolución con alguna condición concomitante. Por grandes que sean los servicios que Comte haya prestado a la filosofía social, los términos en que plantea el problema sociológico no difieren de los precedentes. Así, su famosa ley de los tres estadios no tiene nada que ver con una relación de causalidad; aunque fuera exacta no es ni puede ser más que una relación empírica. Es una somera ojeada sobre la historia pasada del género humano. Es completamente arbitrario el considerar, como hace Comte, al tercer estadio como el estadio definitivo de la humanidad. ¿Quién nos asegura que no surgirá otro en el futuro? La ley que domina la sociología de Spencer no parece ser de distinta naturaleza. Aun en el caso de que fuese cierto que actualmente tendemos a buscar nuestra felicidad en una civilización industrial, nada nos asegura que más adelante no la vayamos a buscar en otra parte. Lo que hace que este método tenga tal generalidad y tal persistencia es el hecho de que casi siempre se ha visto en

el medio social un medio por el que se realiza el progreso, y no la causa que lo determina.

Por otra parte, es también con relación a ese medio social como debe medirse el valor de utilidad o, como hemos dicho, la función de los fenómenos sociales. Entre los cambios de que es causa, los que sirven son los que están en relación con el estado en que se encuentra, pues es la condición esencial de la existencia colectiva. Además, desde este punto de vista la concepción que acabamos de exponer es, creemos, fundamental, pues es la única que permite explicar cómo puede variar el carácter útil de los fenómenos sociales sin depender de disposiciones arbitrarias. En efecto, si nos representamos la evolución histórica como movida por una especie de *vis a tergo* que empuja hacia adelante a los hombres, como una tendencia motriz no puede tener más que una única finalidad, no podrá haber más que un punto de referencia en relación con el cual se calculará la utilidad o nocividad de los fenómenos sociales. De ello se seguirá que no existiría ni podría existir más que un único tipo de organización social que conviniese a la humanidad, y que las diferentes sociedades históricas no serían más que aproximaciones sucesivas de este único modelo. No es necesario mostrar hasta qué punto un simplismo como ése sería incompatible con la variedad y complejidad que constatamos en las formas sociales. Por el contrario, si la conveniencia o la falta de conveniencia de las instituciones sólo puede establecerse en relación con un medio dado, como esos medios son diferentes, habrá entonces una diversidad de puntos de referencia y, por consiguiente, una diversidad de tipos que a pesar de ser cualitativamente distintos unos de otros, estarán todos ellos igualmente fundados en la naturaleza del medio social.

El problema que acabamos de tratar está, pues, en estrecha conexión con el que se refiere a la constitución de los tipos sociales. Si hay especies sociales es que la vida colectiva depende ante todo de condiciones concomitantes que presen-

tan una cierta diversidad. Por el contrario, si las principales causas de los acontecimientos sociales estuvieran todas ellas en el pasado, cada pueblo no sería más que la prolongación del que le había precedido y las diferentes sociedades perderían su individualidad y no serían más que momentos diferentes de un único desarrollo. Por otra parte, como la constitución del medio social resulta del modo de composición de los agregados sociales –siendo incluso esas dos expresiones, en el fondo, equivalentes–, tenemos ahora la prueba de que no hay caracteres más esenciales que aquellos que hemos fijado como base de la clasificación sociológica.

Por último, hay que comprender ahora mejor que antes hasta qué punto sería injusto apoyarse en las palabras «condiciones exteriores» y «medio» a fin de acusar a nuestro método y buscar las fuentes de la vida fuera de lo viviente. Por el contrario, las consideraciones que acabamos de exponer se reducen a la idea de que las causas de los fenómenos sociales están en el interior de la sociedad. Es más bien a la teoría que hace derivar a la sociedad del individuo a la que se le podría hacer con justicia la crítica de que trata de extraer lo interior de lo exterior, puesto que explica el ser social por algo distinto del mismo, y lo mayor de lo menor, puesto que pretende deducir el todo de la parte. Los principios precedentes ignoran en tan escasa medida el carácter espontáneo de todo ser vivo que, si se les aplica a la biología y a la psicología, habrá que admitir que también la vida individual se elabora por completo en el interior del individuo.

IV

Del grupo de reglas que acabamos de establecer se sigue una cierta concepción de la sociedad y de la vida colectiva.

A este respecto la inteligencia oscila entre dos teorías contrapuestas.

Para unos, como Hobbes o Rousseau, entre el individuo y la sociedad hay solución de continuidad. El hombre es, pues, naturalmente refractario a la vida en sociedad y sólo se resigna a vivir en común cuando se le fuerza a hacerlo. Los fines sociales no son simplemente el punto de reunión de los fines individuales, sino que más bien son contrarios a éstos. De este modo, para lograr que el individuo persiga tales fines sociales, es necesario ejercer sobre él una coerción, y la tarea de la sociedad consiste fundamentalmente en la institución y en la organización de esta coerción. Ahora bien, como se considera al individuo como la única y exclusiva realidad del reino humano, esta organización, que tiene por finalidad el contrariarle y contenerle, sólo puede ser concebida como artificial. No tiene su fundamento en la naturaleza, pues está destinada a hacer violencia al individuo, impidiéndole que desarrolle sus tendencias antisociales. Es una obra de arte, una máquina enteramente construida por la mano de los hombres, y que, como todos los productos de ese género, no es lo que es más que porque los hombres han querido que sea así; un decreto de la voluntad la ha creado, otro decreto puede transformarla. Ni Hobbes ni Rousseau parecen haber percibido hasta qué punto es contradictorio admitir que el propio individuo sea el autor de una máquina cuya función fundamental es la de dominarle y constreñirle, o al menos les ha parecido que para hacer que desapareciera esta contradicción bastaba con encubrirla a los ojos de quienes son víctimas de ella por medio del hábil artificio del pacto social.

Es la idea opuesta la que ha inspirado tanto a los teóricos del derecho natural como a los economistas y más recientemente a Spencer*. Para ellos la vida social es esencialmente espontánea y la sociedad una cosa natural. Pero si se le confiere ese carácter no es porque le reconocen una naturaleza

* La posición de Comte a este respecto es de un eclecticismo bastante ambiguo.

específica, sino porque le encuentran un fundamento en la naturaleza del individuo. Coinciden con los pensadores a que nos hemos referido anteriormente en que tampoco ellos ven en la vida social un sistema de cosas que existen por sí mismo, en virtud de causas que le son propias. Pero mientras que aquéllos no la concebían más que como una ordenación convencional a la que ninguna relación unía con la realidad y que, por así decir, flotaba en el aire, éstas consideran que la vida social tiene por cimientos a los instintos fundamentales del corazón humano. El hombre tiene una inclinación natural por la vida política, doméstica o religiosa, por los intercambios, etc., y es de estas inclinaciones naturales de lo que se deriva la organización social. Por consiguiente, en todos aquellos casos en que es normal, no necesita imponerse. Cuando recurre a la coerción, es que no es lo que debe de ser o que las circunstancias son anormales. En principio, basta con dejar que las fuerzas individuales se desarrollen libremente para que se organicen socialmente.

Ninguna de estas doctrinas es la nuestra.

Ciertamente, hacemos de la coerción el rasgo característico de todo hecho social. Sólo que esa coerción no resulta de una maquinaria construida con mayor o menor habilidad y destinada a ocultar a los hombres las trampas en que se han atrapado a sí mismos. La coerción es debida simplemente al hecho de que el individuo se encuentra ante una fuerza que le domina y ante la cual se inclina. Pero esta fuerza es natural, no se deriva de una disposición convencional que la voluntad humana hubiera sobreañadido a lo real ya hecha por entero; sale de las entrañas mismas en la realidad: es el producto necesario de causas ya dadas. De este modo, para llevar al individuo a que se someta a ella con plena conformidad de su voluntad, no hay que recurrir a artificio alguno, basta con hacer que tome conciencia de su estado de dependencia y de inferioridad naturales –sea porque se forme una representación sensible y simbólica de tal fuerza por medio

de la religión, o sea porque llegue a hacerse una noción adecuada y definida de la misma por medio de la ciencia–. Como la superioridad que la sociedad tiene sobre el individuo no sólo es física sino también intelectual y moral, no tiene nada que temer del libre examen, siempre y cuando se haga un uso adecuado del mismo. A hacer comprender al hombre hasta qué punto el ser social es más rico, más complejo y más duradero que el ser individual, la reflexión no puede hacer otra cosa que revelarle las razones inteligibles de la subordinación que de él se exige y de los sentimientos de adhesión y de respeto que la costumbre ha fijado en su corazón*.

Así pues, sólo una crítica singularmente superficial podría hacer el reproche a nuestra concepción de la coerción de que constituye una nueva formulación de las teorías de Hobbes y de Maquiavelo. Pero sí, al contrario que estos filósofos, decimos que la vida social es natural, no es porque encontremos la fuente de la misma en la naturaleza del individuo; es porque deriva directamente del ser colectivo que es por sí mismo una naturaleza *sui generis;* es porque resulta de esta elaboración especial a que están sometidas las conciencias individuales por el hecho de su asociación y de la que se desprende una nueva forma de existencia**. Por tanto, aun-

* Ésta es la razón de que no toda coerción sea normal. La única que merece ese nombre es la que corresponde a alguna forma de superioridad social, es decir, intelectual y moral. Pero lo que un individuo ejerce sobre otro porque es más fuerte o más rico –sobre todo si esa riqueza no expresa su valor social– es anormal, y sólo puede mantenerse por la violencia.

** Nuestra teoría es aún más contraria a la de Hobbes que la del derecho natural. En efecto, para los partidarios de esta última doctrina, la vida colectiva sólo es natural en la medida en que puede deducirse de la naturaleza individual. Ahora bien, en rigor, las únicas formas que pueden derivarse de un tal origen son las formas más generales de la organización social. Las múltiples particularidades de la misma están demasiado distantes de la extremada generalidad de las propiedades

que estimamos, al igual que los primeros, que la vida social se presenta al individuo en forma de coerción, admitimos con los segundos que es un producto espontáneo de la realidad; y lo que establece una relación lógica entre esos dos elementos, que aparentemente son contradictorios, es el hecho de que esta realidad supera al individuo. Es decir, que las palabras coerción y espontaneidad no tienen en nuestra terminología el sentido que Hobbes da a la primera y Spencer a la segunda.

En resumen, a la mayor parte de las tentativas que han sido hechas para explicar racionalmente los hechos sociales, se les ha podido objetar o bien que hacían que se desvaneciera cualquier idea de disciplina social, o bien que sólo han conseguido mantenerla con ayuda de engañosos subterfugios. Las reglas que acabamos de exponer permitirán, por el contrario, elaborar una sociología que verá en el espíritu de disciplina la condición esencial de toda vida en común, fundándolo al mismo tiempo en la razón y en la verdad.

psíquicas como para que se las pueda poner en relación con ellas, por lo que a los discípulos de esta escuela les parecen tan artificiales como a sus adversarios. Para nosotros, por el contrario, todo es natural, hasta las formas de organización más especiales, pues todo se funda en la naturaleza de la sociedad.

Capítulo 6
Reglas relativas al uso de la prueba

I

Sólo tenemos un medio de demostrar que un fenómeno es causa de otro, y es comparar los casos en que están simultáneamente presentes o ausentes y averiguar si las variaciones que presentan en esas diferentes combinaciones de circunstancias prueban que uno depende de otro. Cuando pueden ser producidos artificialmente a voluntad del observador el método es la experimentación propiamente dicha. Cuando, por el contrario, no nos es dado producir los hechos y sólo podemos cotejarlos tal y como se han producido espontáneamente, el método que se emplea es el de la experimentación indirecta o método comparativo.

Hemos visto que la explicación sociológica consiste exclusivamente en establecer relaciones de causalidad poniendo o bien un fenómeno en relación con su causa, o bien una causa con los efectos que produce. Por otra parte, como es evidente que los fenómenos sociales quedan fuera del alcance de la acción del experimento, el método comparativo es el único conveniente para la sociología. Ciertamente, Comte no consideró que bastara con ella; en razón de su peculiar

concepción de las leyes sociológicas consideró necesario completarla mediante lo que denominaba método histórico. Para él las leyes sociológicas deben expresar principalmente, no relaciones de causalidad precisas, sino el sentido en que se dirige la evolución humana en general; por tanto, no pueden ser descubiertas por medio de comparaciones, pues para poder comparar las diferentes formas que toma un fenómeno social en diferentes pueblos hay que haberlo separado de las series temporales a que pertenece. Ahora bien, si se empieza por fragmentar así el desarrollo humano, resulta imposible recobrar su continuidad. Para lograrlo no es por medio de análisis, sino de amplias síntesis como es conveniente proceder. Lo que hay que hacer es compararlos unos con otros y reunir en una misma intuición, de alguna forma, a los estados sucesivos de la humanidad de modo que se perciba «el crecimiento continuo de cada disposición física, intelectual, moral y política» *. Tal es la razón de ser de este método que Comte llama histórico y que, por consiguiente, carece por completo de finalidad una vez que se ha rechazado la concepción fundamental de la sociología comtiana.

Ciertamente, Mill[18] declara que la experimentación no es aplicable a la sociología, aun en el caso de que sea indirecta. Pero lo que basta por sí solo para privar a su argumentación de una gran parte de su autoridad es el hecho de que él también la aplicaba a los fenómenos biológicos e incluso a los hechos fisicoquímicos más complejos **; ahora bien, hoy día ya no es necesario demostrar que la química y la biología sólo pueden ser ciencias experimentales. No hay pues razón alguna para pensar que sus críticas en lo que concierne a la sociología tengan más fundamento, ya que los fenómenos sociales sólo se distinguen de los precedentes por una mayor complejidad. Es probable que esta diferencia implique que la

* *Curso de filosofía positiva*, IV, pág. 328.
** *Sistema de Lógica*, II, pág. 478[19].

utilización del razonamiento experimental en sociología aún presenta más dificultades que en las otras ciencias; pero no se ve por qué sería radicalmente imposible.

Por lo demás, toda esta teoría de Mill descansa en un postulado que sin duda está vinculado a los principios fundamentales de su lógica, pero que está en contradicción con todos los resultados de la ciencia. Admite que un consecuente no siempre resulta de un mismo antecedente, sino que puede ser debido unas veces a una causa y otras a otra. Al privar al vínculo causal de toda determinación esta concepción hace que resulte casi inaccesible para el análisis científico, pues introduce una tal complicación en el enmarañamiento de las causas y los efectos que la mente se extravía en ella irremediablemente. Si un efecto puede provenir de causas diferentes para saber qué es lo que le determina en un conjunto dado de circunstancias sería preciso que la experiencia se efectuase en condiciones de aislamiento prácticamente irrealizables, sobre todo en sociología.

Pero ese pretendido axioma de la pluralidad de las causas es una negación del principio de causalidad. Ciertamente, si se cree, al igual que Mill, que la causa y el efecto son absolutamente heterogéneos, que entre ellos no hay ninguna relación lógica, no tiene nada de contradictorio el admitir que un efecto pueda seguir unas veces a una causa y otras a otra. Si la relación que une a *C* con *A* es puramente cronológica, no excluye cualquier otra relación del mismo tipo que uniría a *C* con *B*, por ejemplo. Pero si, por el contrario, el vínculo causal tiene un carácter en alguna medida inteligible, no podrá ser hasta ese punto indeterminado. Si consiste en una relación que se deriva de la naturaleza de las cosas, un mismo efecto no puede mantener esa relación más que con una sola causa, pues no puede expresar más que una sola naturaleza. Ahora bien, los filósofos son los únicos que hayan puesto en duda alguna vez la inteligibilidad de la relación causal. Para el científico no plantea problema alguno; el mé-

todo de la ciencia lo presupone. ¿Cómo explicar de otra forma tanto el papel tan importante que desempeña la deducción en el razonamiento experimental cuanto el principio fundamental de la proporcionalidad entre la causa y el efecto? En cuanto a los casos que se citan y en los que se pretende observar una pluralidad de causas hay que decir que para que fueran convincentes habría que haber establecido previamente o bien que esta pluralidad no es meramente aparente o bien que la unidad exterior del efecto no oculta una real pluralidad. ¡Cuántas veces no ha logrado la ciencia reducir a la unidad causas cuya diversidad parecía irreducible a simple vista! El propio Stuart Mill da un ejemplo de esto al recordar que de acuerdo con las teorías modernas, la producción de calor por el frotamiento, la percusión o la acción química derivan de una única y misma causa. Por el contrario, cuando se trata del efecto, a menudo el científico distingue lo que es confundido por el vulgo. Para el sentido común la palabra fiebre designa una sola entidad mórbida; para la ciencia, hay un gran número de fiebres específicamente diferentes, y la pluralidad de las causas está en relación con la de los efectos; y si entre todas esas categorías nosológicas hay algo en común, es que también esas causas tienen en común algunos de sus caracteres.

Es tanto más importante exorcizar ese principio de la sociología cuanto que aún influye en cierto número de sociólogos y eso sucede incluso cuando no hacen de él una objeción contra la utilización del método comparativo. Así, de ordinario se dice que el crimen puede ser producido igualmente por las causas más diferentes; que sucede lo mismo con el suicidio, el castigo, etc. Practicando de esta forma el razonamiento experimental no serviría de nada reunir un considerable número de hechos: nunca sería posible obtener leyes precisas ni relaciones de causalidad determinadas. Lo único que se podría hacer es asignar de forma imprecisa un consecuente mal definido a un grupo confuso e indefinido de antecedentes. Por tanto, si se quiere emplear el método comparativo de modo científico, es decir, en conformidad con el principio de causalidad tal y como se desprende de la propia ciencia, se deberá tomar como base de las comparaciones que se establecen la siguiente proposición: *A un mismo efecto corresponde siempre una misma causa.* Así, para retomar los ejemplos citados más arriba, si el suicidio depende de más de una causa, es que, en realidad, hay varias clases de suicidios. Lo mismo ocurre con el crimen. En el caso del castigo, por el contrario, si se ha creído que se explica igualmente bien por causas diferentes, es que no se había descubierto el elemento común que se encuentra en todos esos antecedentes y en virtud del cual producen el efecto común a todos ellos*.

II

Con todo, aunque los diversos procedimientos del método comparativo no dejan de ser aplicables a la sociología, no todos tienen el mismo poder de demostración.

El método llamado de los residuos –si es que, por lo demás, constituye una forma de razonamiento experimental– no es, por así decir, de utilidad alguna en el estudio de los fenómenos sociales. Independientemente de que sólo puede servir a las ciencias que están bastante adelantadas, puesto que supone que ya se conocen un importante número de leyes, los fenómenos sociales son demasiado complejos como para que en un caso dado se pueda suprimir exactamente el efecto de todas las causas, excepto de una.

La misma razón hace que resulten difícilmente utilizables tanto el método de concordancias como el de diferencia, pues suponen que los casos comparados concuerdan o difie-

* *División del trabajo social*, pág. 87.

ren en un solo punto. Ciertamente, no hay ciencia alguna que haya podido establecer experiencias en las que quedara establecido de modo irrefutable el carácter rigurosamente único de una concordancia o de una diferencia. Nunca se está seguro de que no se haya dejado escapar algún antecedente conocido. Sin embargo, aunque la eliminación absoluta de todo elemento adventicio sea un límite ideal que no puede ser alcanzado realmente, de hecho las ciencias fisicoquímicas y hasta las ciencias biológicas se aproximan bastante a ese ideal como para que en un gran número de casos la demostración pueda ser considerada como prácticamente suficiente. Pero no ocurre lo mismo en sociología, a consecuencia de la excesiva complejidad de los fenómenos, unida a la imposibilidad de cualquier experiencia artificial. Como no se puede hacer un inventario que fuese siquiera casi completo de todos los hechos que coexisten en el seno de una misma sociedad o que se han sucedido en el curso de su historia, nunca se puede estar seguro, ni siquiera de modo aproximado de que dos pueblos concuerdan o difieren desde todos los puntos de vista salvo uno. Es mucho más probable que pasemos por alto algún fenómeno que no que los conozcamos todos. Por consiguiente, un método de demostración como éste sólo puede dar origen a conjeturas que, consideradas en sí mismas, casi carecen de cualquier carácter científico.

Pero ocurre algo completamente distinto en el caso del método de las variaciones concomitantes. Para que tenga poder de demostración no es necesario que hayan sido excluidas rigurosamente todas las variaciones que sean diferentes de aquellas que se comparan. El mero paralelismo de los valores por los que pasan los dos fenómenos, siempre y cuando haya sido establecido en un número de casos suficientemente variados, es prueba de que existe una relación entre ellos. Este privilegio del método de las variaciones concomitantes se debe al hecho de que llega a la relación causal desde el interior, y no desde fuera, como los precedentes; no nos hace ver simplemente hechos que van juntos o se excluyen exteriormente *, de manera que nada prueba directamente que estén unidos por un vínculo interno; por el contrario, nos los muestra participando uno de otro y de modo continuo, al menos por lo que concierne a su cantidad. Ahora bien, esta participación, por sí sola, basta para demostrar que no son extraños uno al otro. El modo como se desarrolla un fenómeno expresa la naturaleza del mismo; para que haya una correspondencia entre dos desarrollos es preciso que también se dé una correspondencia entre las naturalezas de las que son manifestación esos desarrollos. La concomitancia constante es, pues, por sí misma una ley, sea cual fuere el estado de los fenómenos que quedan fuera de la comparación. Por tanto, para infirmarla no basta con mostrar que no es válida en el caso de algunas aplicaciones concretas del método de concordancia o de diferencia; eso sería atribuir a esta clase de pruebas una autoridad que no puede tener en sociología. Cuando dos fenómenos varían regularmente tanto uno como otro, hay que considerar válida esta relación aun en el supuesto de que en ciertos casos uno de los fenómenos se presentase sin el otro. Pues puede ocurrir que la acción de alguna causa contraria haya impedido a la causa que produzca el efecto habitual, o bien que esté presente pero bajo una forma diferente de la que se había observado hasta entonces. Desde luego, es conveniente que se intente examinar de nuevo los hechos, pero no que se abandonen inmediatamente los resultados de una demostración que ha sido realizada según las reglas.

Ciertamente, las leyes establecidas por ese procedimiento no siempre presentan a primera vista la forma de relaciones de causalidad. La concomitancia puede ser debida no a que

* En el caso del método de diferencia, la ausencia de la causa excluye la presencia del efecto.

uno de los fenómenos es la causa del otro, sino a que ambos son efectos de una misma causa, o bien, igualmente, a que entre ellos existe un tercero que se sitúa entre ambos sin ser visto y que es efecto del primero y causa del segundo. Es necesario pues interpretar los resultados a que conduce este método. ¿Pero cuál es el método experimental que permite obtener mecánicamente una relación de causalidad sin que sea preciso someter a una elaboración mental a los hechos que establece? Lo único que importa es que esta elaboración sea dirigida metódicamente. Veamos de qué manera se podría proceder a esta tarea. En primer lugar, y con ayuda de la deducción, trataremos de averiguar cómo uno de los términos ha podido ser producido por el otro; luego haremos lo posible por verificar el resultado de esta deducción con ayuda de experiencias, es decir, de nuevas comparaciones. Si la deducción es posible y si tiene éxito la verificación se podrá considerar a la prueba como realizada. Por el contrario, si no se percibe ninguna conexión directa entre esos hechos y, sobre todo, si la hipótesis de una conexión de tal tipo contradice leyes ya demostradas, nos pondremos a buscar un tercer fenómeno del que dependan igualmente los otros dos o que haya podido actuar como mediador entre ambos. Por ejemplo, se puede establecer con la mayor certeza que la tendencia al suicidio varía paralelamente a la tendencia a instruirse. Pero es imposible comprender cómo pueda conducir al suicidio la educación; una tal explicación está en contradicción con las leyes de la psicología. La educación, sobre todo cuando se reduce a los conocimientos elementales, no llega más que a las regiones más superficiales de la conciencia; el instinto de conservación, por el contrario, es una de nuestras tendencias fundamentales. Por tanto, no podría ser afectado apreciablemente por un fenómeno tan remoto y cuyas repercusiones son tan débiles. Llegamos a preguntarnos así si tanto uno como otro no tendrán como causa a un mismo estado. Esta causa común es el debilitamiento del tradicionalismo religioso que refuerza al mismo tiempo la necesidad de saber y la inclinación al suicidio.

Pero hay otra razón que hace del método de las variaciones concomitantes el instrumento por excelencia de las investigaciones sociológicas. Incluso cuando más favorables les son las circunstancias, los otros métodos no pueden ser utilizados provechosamente más que si es muy considerable el número de hechos comparados. Aunque no es posible encontrar dos sociedades que sólo difieran o se asemejen en un punto, al menos se puede constatar que en la gran mayoría de los casos dos hechos o bien van juntos o bien se excluyen. Pero para que esta constatación tenga valor científico, tiene que haber sido hecha un número de veces muy elevado; casi habría que tener la seguridad de que se ha pasado revista a todos los hechos. Ahora bien, no sólo no es posible un inventario tan completo, sino que además nunca se puede establecer con suficiente precisión los hechos así acumulados, precisamente porque son demasiado numerosos. No sólo se corre el peligro de omitir algunos que son esenciales y que contradicen a los conocidos, sino que además no se está seguro de conocer bien a estos últimos. De hecho, lo que con frecuencia ha desacreditado los razonamientos de los sociólogos es que como han empleado preferentemente sea el método de concordancia sea el de diferencia, y sobre todo el primero, se han ocupado más en amontonar documentos que de criticarlos y seleccionarlos. Por esta razón les ocurre continuamente poner en el mismo plano las observaciones confusas y realizadas apresuradamente y los textos precisos de la historia. Al ver esas demostraciones no sólo no puede uno por menos de decirse que un solo hecho podría bastar para infirmarlas, sino que no siempre inspiran confianza los propios hechos a partir de los cuales han sido establecidos.

El método de las variaciones concomitantes no nos obliga a efectuar ni esas enumeraciones incompletas ni esas ob-

servaciones superficiales. Bastan algunos hechos para que proporcione resultados. A partir del momento en que se ha probado que en un cierto número de casos dos fenómenos varían al igual, se puede estar seguro de que nos encontramos en presencia de una ley. Como no es necesario emplear un número considerable de documentos, éstos pueden ser seleccionados y además estudiados de cerca por el sociólogo que los utiliza. Así pues, podrá y, por consiguiente, deberá tomar como objeto de estudio principal de sus inducciones a las sociedades cuyas creencias, tradiciones, costumbres y derecho se han plasmado en documentos escritos auténticos. No despreciará las informaciones del etnógrafo (el científico no puede desdeñar ningún tipo de hechos), pero les concederá la importancia que les corresponde[20]. En lugar de hacer de ellos el centro de gravedad de sus investigaciones, no las utilizará en general, más que como un complemento de los que provienen de la historia o, al menos, hará lo posible por confirmarlos por medio de estos últimos. De este modo, no sólo circunscribirá el ámbito de sus comparaciones con más discernimiento, sino que las dirigirá más críticamente; pues, por el hecho mismo de dedicarse a un orden limitado de hechos, podrá controlarlos con más cuidado. Ciertamente, aunque no tiene que rehacer la obra de los historiadores, tampoco puede recibir pasivamente y con los brazos abiertos todas las informaciones de que se sirve.

No hay que creer que la sociología esté en un estado de clara inferioridad con respecto a las otras ciencias porque casi no pueda utilizar más que un solo procedimiento experimental. Este inconveniente se ve compensado por la riqueza de las variaciones que se ofrecen espontáneamente a las comparaciones del sociólogo y de las que no se encuentra nada semejante en los demás reinos de la naturaleza. Los cambios que tienen lugar en un organismo en el curso de una existencia individual son poco numerosos y muy limitados; los que es posible provocar artificialmente sin destruir la vida son, a su vez, poco numerosos. Ciertamente, a lo largo de la evolución zoológica se han producido cambios más importantes, pero sólo han dejado escasos y oscuros vestigios, y aún es más difícil descubrir las condiciones que los han determinado. La vida social, por el contrario, es una serie ininterrumpida de transformaciones, que son paralelas a otras transformaciones en las condiciones de la existencia colectiva; y no sólo tenemos a nuestra disposición los que se refieren a una época reciente, sino que han llegado hasta nosotros un gran número de aquellas por las que han pasado los pueblos desaparecidos. A pesar de las lagunas que aún quedan en nuestro conocimiento, la historia de la humanidad es mucho más clara y completa que la de las especies animales. Además, hay un gran número de fenómenos sociales que se producen en todo el ámbito de la sociedad, pero que presentan formas diversas según las regiones, las profesiones, las confesiones religiosas, etc. Fenómenos de esta naturaleza son, por ejemplo, el crimen, el suicidio, la natalidad, la nupcialidad, el ahorro, etc. De estos diferentes medios especiales emanan, para cada uno de estos órdenes de realidad, nuevas series de variaciones, aparte de las que produce la evolución histórica. Por tanto, aunque el sociólogo no puede utilizar con la misma eficacia todos los procedimientos de la investigación experimental, el único método de que debe hacer caso, con la casi total exclusión de todos los otros, puede resultar muy fecundo en sus manos, pues dispone de incomparables recursos para aplicarlo.

Pero este método sólo produce los resultados que comporta cuando es puesto en práctica rigurosamente. No se prueba nada cuando, como tan a menudo sucede, uno se contenta con mostrar por medio de ejemplos más o menos numerosos que en algunos casos dispersos los hechos han variado de acuerdo con la hipótesis. De estas concordancias esporádicas y fragmentarias no se puede sacar ninguna conclusión general. Ilustrar una idea no equivale a demostrarla.

Lo que hay que hacer es comparar no variaciones aisladas sino series de variaciones regularmente establecidas, cuyos términos estén en relación unos con otros en una gradación tan continua como sea posible y que además sean suficientemente numerosas. Pues las variaciones de un fenómeno no permiten inducir la ley que le es propia más que si expresan claramente el modo como se desarrolla en determinadas circunstancias. Ahora bien, para eso es preciso que exista entre ellas la misma continuidad que entre los diversos momentos de una misma evolución natural y, además, que esta evolución que parece que se da en ellas se prolongue lo bastante como para que su sentido no sea dudoso.

III

El modo como han de formarse estas series difiere según los casos: pueden comprender hechos tomados o bien de una sola y única sociedad –o de varias sociedades de la misma especie– o de varias especies sociales diferentes.

En rigor, puede bastar con el primer procedimiento cuando se trata de hechos de una gran generalidad y sobre los que tenemos informaciones estadísticas bastante amplias y variadas. Por ejemplo, al comparar la curva que expresa la evolución del suicidio durante un período de tiempo lo suficientemente largo con las variaciones que presenta el mismo fenómeno de acuerdo con las provincias, las clases, las viviendas rurales o urbanas, los sexos, las edades, el estado civil, etc., e incluso sin extender las investigaciones más allá de un sólo país, se pueden llegar a establecer verdaderas leyes, aunque siempre será preferible confirmar estos resultados por medio de otras observaciones hechas sobre otros pueblos de la misma especie. Pero no podemos contentarnos con comparaciones tan limitadas más que cuando estudiamos alguna de esas corrientes sociales que están difundidas

en toda la sociedad, aun cuando varíen de un punto a otro de la misma. Por el contrario, cuando se trata de una institución, de una regla jurídica, o moral o de una costumbre organizada que es la misma y que funciona del mismo modo en todo el país y que sólo cambia con el tiempo no podemos reducirnos a estudiar un único pueblo; en tal caso no dispondríamos de otro material para la prueba que de un solo par de curvas paralelas, esto es, las que expresan la evolución histórica del fenómeno estudiado y de su supuesta causa, pero sólo en esta única sociedad. Desde luego, este solo paralelismo, si es constante, es ya por sí mismo un hecho a tener en cuenta, pero no bastaría para constituir una demostración.

Al tener en cuenta varios pueblos de la misma especie se dispone ya de un campo más amplio para efectuar comparaciones. En primer lugar, se puede confrontar la historia de cada uno de ellos con la de los otros y ver si en cada uno tomado separadamente el mismo fenómeno evoluciona en el tiempo en función de las mismas condiciones. Luego se pueden establecer comparaciones entre estos diferentes desarrollos. Por ejemplo, determinaremos la forma que el hecho estudiado toma en esas diversas sociedades en el momento en que alcanza su apogeo. Como éstas son individualidades distintas, aunque pertenezcan al mismo tipo, esta forma no es la misma en todas partes; es más o menos acusada, según los casos. Así tendremos una nueva serie de variaciones que habrá que comparar con las que presenta la supuesta condición en cada uno de esos países. De este modo, después de haber seguido la evolución de la familia patriarcal a través de la historia de Roma, de Atenas y de Esparta, clasificaremos a estas ciudades de acuerdo con el grado máximo de desarrollo que alcanza en cada una de ellas ese tipo de familia y luego se verá si aún se clasifican del mismo modo en relación con el estado del medio social de que, según la primera experiencia, parece depender aquél.

Pero este método mismo casi no basta, pues sólo se aplica a los fenómenos que han surgido en el curso de la existencia de los pueblos comparados. Ahora bien, una sociedad no crea enteramente su organización, sino que en parte la recibe ya hecha de las que la han precedido. Lo que le es transmitido así no es producto de ningún desarrollo en el curso de su historia y, por consiguiente, no puede ser explicado más que si no salimos de los límites de la especie de que forma parte. Las adiciones que se sobreañaden a ese fondo primitivo y lo transforman son las únicas que pueden ser tratadas de este modo. Pero cuanto más nos elevamos en la escala social tanto menos importantes son los caracteres adquiridos por cada pueblo en comparación con los caracteres transmitidos. Por lo demás, ésta es la condición de todo progreso. De este modo, los nuevos elementos que hemos introducido en el derecho doméstico, el derecho de propiedad o la moral desde el comienzo de nuestra historia son relativamente poco numerosos y poco importantes en comparación con aquellos que nos ha legado el pasado. Así pues, las innovaciones que se producen no podrán ser comprendidas si no se estudian en primer lugar esos fenómenos más fundamentales que son sus raíces y que no pueden ser estudiados más que con la ayuda de comparaciones mucho más amplias. Para poder explicar el estado actual de la familia, del matrimonio o de la propiedad sería preciso conocer cuáles son los orígenes de los mismos, cuáles son los elementos simples de que se componen esas instituciones y en estas cuestiones la historia comparada de las grandes sociedades europeas no podría aportarnos aclaraciones importantes. Hay que remontarse a épocas anteriores.

Por consiguiente, para dar cuenta de una institución social que pertenece a una determinada especie habrá que comparar las diferentes formas que presenta no sólo entre los pueblos de esta especie, sino en todas las especies anteriores. Por ejemplo, si nos ocupamos de la organización doméstica estableceremos en primer lugar el tipo más rudimentario que haya existido nunca y seguiremos después paso a paso el modo como se ha complicado progresivamente. Este método, que podríamos denominar genético, nos daría al mismo tiempo el análisis y la síntesis del fenómeno. Pues, por una parte nos mostraría separadamente los elementos que le componen, por el mero hecho de hacernos ver cómo se van añadiendo los unos a los otros sucesivamente y, al mismo tiempo, gracias a ese amplio campo de comparaciones, estaría en situación de determinar mucho mejor las condiciones de que depende la formación y asociación de dichos elementos. *Por consiguiente, no se puede explicar un hecho social de cierta complejidad más que si se sigue íntegramente su desarrollo a través de todas las especies sociales.* La sociología comparada no es una rama particular de la sociología; es la propia sociología, en tanto que deja de ser puramente descriptiva y aspira a dar cuenta de los hechos.

En el curso de estas amplias comparaciones se comete con frecuencia un error que falsea los resultados de las mismas. A veces, para determinar el sentido en el que se desarrollan los acontecimientos sociales, uno se ha limitado a comparar lo que pasa cuando decae una especie con lo que se produce al comienzo de la especie siguiente. Procediendo de esta manera se ha creído que se podía decir, por ejemplo, que el debilitamiento de las creencias religiosas y de todo tradicionalismo no podía ser nunca más que un fenómeno pasajero de la vida de los pueblos, pues no aparece más que durante el último período de su existencia y cesa a partir del momento en que empieza una nueva evolución. Pero con un método como éste nos exponemos a tomar por la marcha regular y necesaria del progreso lo que resulta de una causa bien diferente. En efecto, el estado en que se encuentra una sociedad joven no es la simple prolongación del estado que habían alcanzado al término de su existencia las sociedades a las que

reemplaza, sino que proviene en parte de esta juventud misma, que impide que los productos de las experiencias hechas por los pueblos anteriores sean enteramente asimilables y utilizables de inmediato. Así es como el niño recibe de sus padres facultades y predisposiciones que sólo se ponen en juego en su vida tardíamente. Es pues posible que, para retomar el mismo ejemplo, este retorno del tradicionalismo que se observa al comienzo de cada historia sea debido no al hecho de que una regresión del mismo fenómeno no puede ser nunca más que transitoria, sino a las especiales condiciones en que se encuentra situada toda sociedad que empieza. La comparación sólo puede convertirse en una demostración si se elimina el factor de la edad que la oscurece; para lograrlo, *bastará con considerar a las sociedades que se comparan en el mismo período de su desarrollo.* Así, para saber en qué sentido evoluciona un fenómeno social, comparemos lo que es en el curso de la juventud de cada especie social con lo que llega a ser en la etapa juvenil de la especie siguiente y según que presente más, menos o la misma intensidad de una de esas etapas a la otra diremos que progresa, retrocede o se mantiene.

Conclusión

En resumen, los caracteres de este método son los siguientes.

En primer lugar, es independiente de cualquier filosofía. Habiendo nacido de las grandes doctrinas filosóficas, la sociología ha conservado la costumbre de basarse en algún sistema, al que se encuentra indisociablemente unido. De tal suerte, ha sido sucesivamente positivista, evolucionista y espiritualista, siendo así que debe contentarse con ser sociología, y nada más. Y hasta dudaríamos de calificarla de naturalista, al menos que con ello solamente se pretenda indicar que considera que los hechos sociales son explicables naturalmente y en ese caso el epíteto es más bien inútil, pues sólo significa que el sociólogo lleva a cabo una tarea científica y no es un místico. Pero rechazamos el término, si se le confiere un sentido doctrinal en lo que concierne a las realidades sociales: si, por ejemplo, se pretende decir que son reductibles a las demás fuerzas cósmicas. La sociología no tiene que tomar partido entre las grandes hipótesis que dividen a los metafísicos. No tiene porque afirma la libertad o el determinismo. Todo lo que pide que se le conceda es que el principio de causalidad se aplique a los fenómenos sociales. Y además ese principio es postulado por ella no como una necesidad racional, sino sólo

como un postulado empírico, producto de una legítima inducción. Como quiera que la ley de la causalidad ha sido verificada en los demás reinos de la naturaleza y que ha ido extendiendo su imperio del mundo fisicoquímico al mundo biológico y de éste al mundo psicológico, se tiene derecho a admitir que también es verdadera en lo que respecta al mundo social; y hoy día se puede añadir que las investigaciones emprendidas sobre la base de ese postulado tienden a confirmarlo, aunque no por ello queda resuelta la cuestión de saber si la naturaleza del vínculo social excluye toda contingencia.

Por lo demás, la propia filosofía tiene el mayor interés en esta emancipación de la sociología. Pues mientras el sociólogo no haya prescindido lo bastante del filósofo que hay en él, sólo considerará las realidades sociales desde el ángulo de mayor generalidad, que es aquel desde el que más se asemejan a las demás realidades del universo. Ahora bien, aunque una sociología así concebida pueda servir para ilustrar una filosofía por medio de hechos curiosos, no podrá enriquecerla con nuevas perspectivas, pues no señala nada nuevo en el objeto que estudia. Pero, en realidad, si los hechos fundamentales de los otros reinos se vuelven a encontrar en el reino social es bajo formas especiales que permiten que se comprenda mejor la naturaleza de los mismos, porque son su expresión más alta. Sólo que para verlas desde esta óptica hay que dejar de lado las generalidades y emprender el estudio detallado de los hechos. Así será como la sociología proporcionará materiales más originales a la reflexión filosófica a medida que se vaya especializando. Lo dicho hasta ahora en este libro ya ha podido hacer ver de alguna forma cómo ciertas nociones esenciales –como las de especie, órgano, función, salud y enfermedad, causa y fin– son presentadas en él desde perspectivas enteramente nuevas. Por otra parte, ¿no es la sociología la que está destinada a destacar todo lo que se merece una idea, la idea de asociación, que bien podría ser la base no sólo de una psicología, sino de toda una filosofía?

Con respecto a las doctrinas prácticas nuestro método permite y exige idéntica independencia. Así entendida, la sociología no será ni individualista, ni comunista, ni socialista, en el sentido que habitualmente se da a estos términos. Por principio, ignorará esas teorías, a las que no podría reconocer valor científico alguno, puesto que tienden directamente a reformar los hechos, y no a expresarlos. Al menos, si se interesa por tales hechos es en la medida en que ve en ellos hechos sociales que pueden ayudarle a comprender la realidad social manifestando las necesidades que inquietan a la sociedad. Esto no quiere decir, sin embargo, que deba desinteresarse de los problemas prácticos. Por el contrario, se ha podido ver que nuestra preocupación constante era orientarla de manera que pueda tener resultados prácticos. La sociología se encuentra necesariamente con esos problemas al término de sus investigaciones. Pero, por el hecho mismo de que éstas sólo se presentan en ese momento y que, consiguientemente, tienen su origen en los hechos y no en las pasiones, se puede prever que para el sociólogo deberán plantearse en términos completamente distintos que para la masa, y que las soluciones que puedan aportar a los mismos y que, por otra parte, sólo serán parciales, no podrán coincidir plenamente con ninguna de aquellas que sostengan los diferentes partidos. Pero a este respecto el papel de todos los partidos, no tanto oponiendo una doctrina a las demás, cuanto que haciendo frente a estas cuestiones las mentes adquieren una actitud especial que la ciencia es la única que puede proporcionar por medio del contacto directo con las cosas. En efecto, ella es la única que puede enseñar a tratar con respeto, pero sin fetichismo, a las instituciones históricas, sean las que fueren, haciéndonos sentir lo que tienen de necesario y de provisional al mismo tiempo, su fuerza de resistencia y su infinita variabilidad.

En segundo lugar, nuestro método es objetivo. Está completamente dominado por la idea de que los hechos sociales

son cosas y deben ser tratados como tales. Desde luego, y aunque en forma un poco diferente, este principio sirve de base a las doctrinas de Comte y de Spencer, pero estos grandes pensadores más que haberlo puesto en práctica, han dado la formulación teórica del mismo. No bastaba con promulgarlo para que no se convirtiera en letra nuestra; había que hacer de él el fundamento de toda una disciplina que tomara al científico en el momento mismo en que aborda el objeto de sus investigaciones y que le acompañase paso a paso en todas sus actividades. Es a instituir esta disciplina a lo que nos hemos consagrado. Hemos mostrado cómo el sociólogo debía dejar de lado las nociones previas que tenía de los hechos y cómo debía ponerse ante los hechos mismos; cómo debía alcanzarlos por sus caracteres más objetivos; cómo debía preguntarles a ellos mismos cuál era la manera de clasificarlos en sanos y en mórbidos; y por último, cómo debía inspirarse por el mismo principio en las explicaciones que intentaba y en el modo como probaba esas explicaciones. Pues una vez que se tiene la conciencia de que se está ante las cosas, ya no se piensa más en explicarlas por medio de cálculos utilitarios ni por raciocinios de ningún tipo. Se comprende perfectamente la diferencia que separa a tales causas de tales efectos. Una cosa es una fuerza que sólo puede ser engendrada por otra fuerza. Por tanto, para dar cuenta de los hechos sociales, se buscan energías capaces de producirlos. No sólo son distintas las explicaciones sino que son demostradas de otro modo o, más bien, es sólo entonces cuando se experimenta la necesidad de demostrarlos. Si los fenómenos sociológicos no son más que sistemas de ideas objetivados, explicarlos equivale a volver a pensarlos en su orden lógico, y esta explicación es por sí misma su propia prueba; todo lo más se la puede confirmar por medio de algunos ejemplos. Por el contrario, la experimentación metódicamente dirigida es la única que podrá arrancar su secreto a las cosas.

Pero si consideramos a los hechos sociales como cosas es como *cosas sociales*. El tercer rasgo que caracteriza a nuestro método es el de ser exclusivamente sociológico. Con frecuencia se ha pensado que a causa de su extremada complejidad esos fenómenos o bien no podían ser estudiados por la ciencia, o bien no podían tener un lugar en ella más que si se les reducía a sus condiciones elementales, sea psíquicas sea orgánicas, es decir, si se les despojaba de la naturaleza que les es propia. Nos hemos propuesto establecer, por el contrario, que era posible tratarlos científicamente sin quitarlos ninguno de sus caracteres específicos. Incluso nos hemos negado a asimilar esta inmaterialidad *sui generis* que les caracteriza a la de los fenómenos psicológicos, de suyo ya compleja, sin embargo; con mayor motivo nos hemos prohibido reabsorberla en las propiedades generales de la materia organizada, como hace la escuela italiana*. Hemos puesto de manifiesto que un hecho social sólo puede ser explicado por otro hecho social, y, al mismo tiempo, hemos mostrado cómo es posible este tipo de explicación al señalar que el medio social interno es el principal motor de la evolución colectiva. Así pues, la sociología no es un anexo de ninguna otra ciencia; es en sí misma una ciencia diferente y autónoma, y la conciencia de lo que de peculiar tiene la realidad social es hasta tal punto necesaria para el sociólogo que sólo una cultura especialmente sociológica puede prepararle para entender los hechos sociales.

Consideramos que ese progreso es el más importante de los que le quedan por hacer a la sociología. Cuando una ciencia está naciendo el científico se ve obligado, para crearla, a referirse a los únicos modelos que existen, es decir, a las ciencias ya establecidas. Hay en ellas un tesoro de experiencias ya realizadas de las que sería una insensatez no sacar partido. Sin embargo, una ciencia no puede considerarse

* Así pues, es incorrecto calificar a nuestro método de materialista.

como definitivamente constituida más que cuando ha llegado a adquirir una peculiaridad propia. Pues no tiene razón de ser más que si se da por tema de estudio un orden de realidad que no es estudiado por las demás ciencias. Ahora bien, es imposible que las mismas nociones puedan convenir de igual manera a cosas de diferente naturaleza.

Nos parece que tales son los principios del método sociológico.

Este conjunto de reglas podrá parecer inútilmente complicado si se le compara con los procedimientos que se utilizan habitualmente. Todo este dispositivo de precauciones puede parecer muy laborioso en el caso de una ciencia que hasta hoy casi no exigía de los que se consagraban a ella más que una cultura general y filosófica; y, desde luego, es indudable que la puesta en práctica de un método como éste no podría tener como resultado el vulgarizar la curiosidad por las cuestiones sociológicas. Cuando se pide a la gente que, como condición previa a una iniciación a la sociología, se deshagan de los conceptos que tienen costumbre de aplicar a un orden de cosas y que se esfuercen por pensarlos de nuevo, no cabe esperar que se vaya a reclutar una clientela muy numerosa. Por el contrario, creemos que ha llegado el momento de que la sociología renuncie a los éxitos mundanos –por así decir– y tome el carácter esotérico que conviene a toda ciencia. De este modo, ganará en dignidad y en autoridad lo que quizá pierda en popularidad. Pues mientras se vea envuelta en querellas de partidos, mientras se contente con elaborar las ideas comúnmente aceptadas, aunque sea con más lógica que el vulgo, y, por consiguiente, no suponga ninguna especial competencia, no tendrá derecho a hablar con suficiente autoridad como para hacer que callen las pasiones y los prejuicios. Aún falta mucho para que pueda desempeñar eficazmente ese papel; sin embargo, debemos trabajar desde ahora mismo a fin de ponerla en situación de llegar a desempeñarlo un día.

Notas

1. *El Año Sociológico* fue una revista de sociología creada en 1896 por Durkheim en colaboración con un grupo de colegas y discípulos. Durkheim dirigirá y controlará muy de cerca los doce números publicados de la revista en su primera parte.
2. Hay aquí un eco de la teoría de los diferentes órdenes de la realidad, teoría desarrollada por Émile Boutroux, que fue profesor de Durkheim en la Escuela Normal Superior. Véase S. Lukes, *op. cit.*, págs. 57-59.
3. Gabriel Tarde (1843-1904) fue uno de los principales sociólogos franceses del siglo XIX; su obra más importante fue *Las leyes de la imitación*. Durkheim se mantendrá en constante referencia polémica a Tarde en *Las reglas del método sociológico*.
4. Marcel Mauss (1873-1950) era sobrino de Durkheim y fue su principal heredero intelectual y durante muchos años la principal figura de la escuela francesa de antropología. Paul Fauconnet (1874-1938) fue otro de los principales discípulos de Durkheim. Véase en la bibliografía la referencia a la edición de este artículo en las *Obras* de Mauss.
5. John Stuart Mill, *A System of Logic*, vol. II, libro VI, cap. IX.
6. El monometalismo es el sistema que sólo admite para la moneda un único patrón, en oposición al bimetalismo que admite dos, el oro y la plata, habiéndose establecido una proposición definida entre el valor de ambos.
7. *De la división del trabajo social*, libro I, cap. II, II. París, PUF, 1978, págs. 52-64.

8. Raffaele Garofalo, penalista italiano, fue, junto con Lombroso, uno de los fundadores de la llamada escuela positiva del Derecho penal, cuyos principios fueron sistematizados por él en su obra más famosa, *Criminología*, publicada en 1885.
9. John Lubbock (1834-1913) fue un famoso político, naturalista y arqueólogo; en su obra *El origen de la civilización y la primitiva condición del hombre* acuñó los términos de «paleolítico» y «neolítico».
10. Traducción castellana. Buenos Aires, Losada, 1961, págs. 254-268.
11. H. Spencer, *Principles of Sociology*, vol. I, part. II, cap. X.
12. «Si tratamos de construir mentalmente el tipo ideal de una sociedad cuya cohesión proviniese exclusivamente de las semejanzas, habría que concebirla como una masa absolutamente homogénea cuyas partes no se distinguirían unas de otras y, por consiguiente, no estarían ordenadas, en una palabra, una masa que carecería tanto de forma definida de cualquier tipo cuanto de organización. Sería el verdadero protoplasma social, el germen de donde habrían salido todos los tipos sociales. Proponemos denominar *horda* al agregado de tales características.» *De la división del trabajo social.* París, PUF, 1978, pág. 149.
13. *Supervivencia:* elemento de una cultura que es considerado como un testimonio de un estado de la civilización o como la huella de contactos históricos entre sociedades diferentes. En el primer caso esta noción sirve de base a la argumentación de los evolucionistas, en el segundo, a la de los difusionistas. Sobre el uso de esta noción en antropología, véase Durkheim, *Textes*, 1, pág. 151.
14. Costumbre en vigor en el período que precede a un parto y que impone al futuro padre un cierto número de prohibiciones, así como un comportamiento copiado del de la futura madre (reposo, aislamiento, estar acostado, etc.). Así pues, se considera que el padre participa en el acto de traer al mundo al niño.
15. H. Spencer, *Principles of Sociology*, vol. I, parte I, cap. 2.
16. Alfred Espinas (1844-1922) influyó tempranamente en Durkheim, quien le consideraba como uno de los primeros que habían estudiado científicamente los hechos sociales.
17. Este «medio social externo», constituido por sociedades, es lo que Spencer denominaba «ambiente superorgánico».
18. Para el mejor entendimiento de todo este capítulo conviene leer previamente una exposición de los métodos inductivos de John Stuart Mill. Véanse, por ejemplo, L. Susan Stebbing, *Introducción moderna a la lógica.* México, UNAM, 1965; págs. 322-326 y 380-395; J. L. Mackie, «Los métodos de inducción de Mill», en Max Black, *Inducción y probabilidad.* Madrid, Cátedra, 1979, págs. 151-186.

19. John Stuart Mill, *System of Logic*, vol. II, libro VI, cap. VII.
20. Como es sabido, en su obra posterior Dukheim concederá una importancia mucho mayor a la antropología, hasta llegar a su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, edificada enteramente sobre trabajos de etnógrafos estudiosos de los aborígenes australianos.

Sumario

PREFACIO DE LA PRIMERA EDICIÓN

PREFACIO DE LA SEGUNDA EDICIÓN

INTRODUCCIÓN

Estado rudimentario de la metodología en las ciencias sociales. Objeto de la obra.

CAPÍTULO 1. ¿QUÉ ES UN HECHO SOCIAL?

El hecho social no puede ser definido por su generalidad en el interior de la sociedad. Caracteres distintivos del hecho social: 1.º su exterioridad respecto a las conciencias individuales; 2.º la acción coercitiva que ejerce o es capaz de ejercer sobre esas mismas conciencias. Aplicación de esta definición a las prácticas constituidas y a las corrientes sociales. Verificación de esta definición.

Otra forma de caracterizar el hecho social: el estado de independencia en que se encuentra respecto de sus manifesta-

ciones individuales. Aplicación de esta característica a las prácticas constituidas y a las corrientes sociales. El hecho social se generaliza porque es social, en vez de que sea social por ser general. Cómo se incluye en la primera definición esta segunda.

Cómo se incluyen en esta misma definición los hechos de morfología social. Fórmula general del hecho social.

CAPÍTULO 2. REGLAS RELATIVAS A LA OBSERVACIÓN DE LOS HECHOS SOCIALES

Regla fundamental: tratar los hechos sociales como cosas.

I. Fase ideológica que atraviesan todas las ciencias y en el curso de la cual elaboran nociones vulgares y prácticas, en lugar de describir y de explicar las cosas. Por qué esta fase debía de prolongarse en la sociología aún más que en las otras ciencias. Hechos tomados de la sociología de Comte, de la de Spencer y del actual estado de la moral y de la economía política y que muestran que este estadio aún no ha sido superado. Razones para superarlo:

1.º Los hechos sociales deben ser tratados como cosas porque son los *data* inmediatos de la ciencia, mientras que las ideas cuyo desarrollo se considera que son, no son dadas inmediatamente.

2.º Tienen todos los caracteres de la cosa.

Analogías de esta reforma con la que ha transformado a la psicología recientemente. Razones para esperar en el futuro un progreso rápido de la sociología.

II. Corolarios inmediatos de la regla precedente:

1.º Apartar de la ciencia todas las nociones previas. Del punto de vista místico que se opone a la aplicación de esta regla.

2.º Modo de constituir el objeto positivo de la investigación: agrupar los hechos de acuerdo con sus caracteres exte-

riores comunes. Relaciones entre el concepto así formado y el concepto vulgar. Ejemplos de los errores a que nos exponemos al descuidar esta regla o al aplicarla mal: Spencer y su teoría sobre la evolución del matrimonio; Garofalo y su definición del crimen: el error común que niega que las sociedades inferiores hayan tenido una moral. Que la exterioridad de los caracteres que entran en esas definiciones iniciales no obstaculiza las explicaciones científicas.

3.º Además, esos caracteres exteriores deben ser lo más objetivos que sea posible. Medio para lograrlo: aprehender los hechos sociales por el lado en que se presentan aislados de sus manifestaciones individuales.

CAPÍTULO 3. REGLAS RELATIVAS A LA DISTINCIÓN ENTRE LO NORMAL Y LO PATOLÓGICO

Utilidad teórica y práctica de esta distinción. Tiene que ser científicamente posible para que la ciencia pueda servir para dirigir la conducta.

I. Examen de los criterios que se utilizan corrientemente: el dolor no es el signo distintivo de la enfermedad, pues forma parte del estado de salud; así tampoco la disminución de las posibilidades de sobrevivir, pues a veces tiene su origen en hechos normales (vejez, parto, etc.) y no resulta necesariamente de la enfermedad; además, ese criterio es inaplicable casi siempre, sobre todo en sociología.

La enfermedad diferenciada del estado de salud como lo anormal de lo normal. El tipo medio o específico. Necesidad de tener en cuenta la edad para determinar si el hecho es o no normal.

Cómo coincide, en términos generales, con el concepto corriente de la enfermedad esta definición de lo patológico: lo anormal es lo accidental; por qué lo anormal, en general, constituye al ser en estado de inferioridad.

II. Utilidad que tiene el verificar los resultados del método precedente buscando las causas de la normalidad del hecho, es decir, de su generalidad. Necesidad de proceder a esta verificación cuando se trata de hechos que se refieren a sociedades cuya historia no ha terminado. Por qué ese segundo criterio no puede ser utilizado más que a título complementario y en segundo lugar.

Enunciado de las reglas.

III. Aplicación de esas reglas a algunos casos, en especial a la cuestión del crimen. Por qué es un fenómeno normal la existencia de una criminalidad. Ejemplo de los errores en que se cae cuando no se siguen esas reglas. La ciencia misma llega a ser imposible.

CAPÍTULO 4. REGLAS RELATIVAS A LA CONSTITUCIÓN DE LOS TIPOS SOCIALES

La distinción entre lo normal y lo anormal implica la constitución de especies sociales. Utilidad de este concepto de especie, eslabón intermedio entre la noción del *genus homo* y la de las sociedades concretas.

I. No se procede a constituirlas por medio de la realización de monografías. Imposibilidad de tener éxito por este camino. Inutilidad de la clasificación que se constituye de ese modo. Principio del método que haya que aplicar: distinguir entre las sociedades de acuerdo con su grado de composición.

II. Definición de la sociedad simple: la horda. Ejemplos de alguna de las maneras como se componen consigo misma la sociedad simple y como se componen entre sí estos compuestos.

Entre las especies así constituidas, distinguir variedades según sean o no coalescentes los segmentos de que se componen.

III. De cómo lo que precede demuestra que existen especies sociales. Diferencia en la naturaleza de la especie en biología y en sociología.

CAPÍTULO 5. REGLAS RELATIVAS A LA EXPLICACIÓN DE LOS HECHOS SOCIALES

I. Carácter finalista de las explicaciones al uso. La utilidad de un hecho no explica su existencia. Dualidad de las dos cuestiones, establecida por los hechos de supervivencia, por la independencia del órgano y de la función y la diversidad de servicios que puede prestar sucesivamente una misma institución. Necesidad de investigar causas eficientes de los hechos sociales. Importancia preponderante de esas causas en sociología, demostrada por la generalidad de las prácticas sociales, incluso de las más minuciosas.

Así pues, la causa eficiencia debe ser determinada con independencia de la función. Por qué debe preceder la primera investigación a la segunda. Utilidad de esta última.

II. Carácter psicológico del método de explicación que se sigue de ordinario. Este hecho ignora la naturaleza del hecho social, que es irreductible a los hechos puramente psíquicos en virtud de su definición. Los hechos sociales no pueden ser explicados más que por hechos sociales.

Por qué es así esto, aunque la sociedad no tenga por materia otra cosa que no sean conciencias individuales. Importancia del hecho de la asociación que da nacimiento a un nuevo ser y a un nuevo orden de realidades. Solución de continuidad entre la sociología y la psicología, análoga a que separa a la biología de las ciencias fisicoquímicas.

Si esta proposición se aplica al hecho de la formación de la sociedad.

Relación positiva entre hechos psíquicos y hechos sociales. Los primeros son la materia indeterminada que transforma el factor social: ejemplos. Si los sociólogos les han atribuido un papel más directo en la génesis de la vida social, ello es debido a que han tomado por hechos puramente psíquicos estados de conciencia que no son otra cosa que fenómenos sociales transformados.

Otras pruebas en apoyo de la misma proposición: 1.º independencia de los hechos sociales en relación con el factor étnico, que es de orden organicopsíquico, y 2.º la evolución social no es explicable por causas puramente psíquicas.

Enunciado de las reglas a este respecto. Es porque se desconocen esas reglas, por lo que las explicaciones sociológicas tienen un carácter demasiado general que las desacredita. Necesidad de una cultura propiamente sociológica.

III. Importancia primaria de los hechos de morfología social en las explicaciones sociológicas: el medio interno es el origen de cualquier progreso social de alguna importancia. Papel particularmente preponderante del elemento humano de ese medio. Por tanto, el problema sociológico consiste sobre todo en encontrar las propiedades de ese medio que más actúan sobre los fenómenos sociales. En particular, dos clases de caracteres responden a esta condición: el volumen de la sociedad y la densidad dinámica medida por el grado de coalescencia de los segmentos. Los medios internos secundarios; su relación con el medio general y las particularidades de la vida colectiva.

Importancia de esta noción del medio social. Si se la rechaza la sociología ya no puede establecer relaciones de causalidad, sino sólo relaciones tomados de Comte, que no cabe prever científicamente: ejemplos tomados de Comte y de Spencer. Importancia de esta misma noción para explicar cómo el valor útil de las prácticas sociales pueden variar sin depender de disposiciones arbitrarias. Relación de esta cuestión con la de los tipos sociales.

Que la vida social así concebida depende de causas internas.

IV. Carácter general de esta concepción sociológica. Para Hobbes, el vínculo entre lo psíquico y lo social es sintético y artificial; para Spencer y los economistas es natural, pero analítico; para nosotros es natural y sintético. Cómo son conciliables esos dos caracteres. Consecuencias generales que resultan de ello.

CAPÍTULO 6. REGLAS RELATIVAS AL USO DE LA PRUEBA

I. El método comparativo o experimentación indirecta es el método de la prueba en sociología. Inutilidad del método llamado histórico por Comte. Respuesta a las objeciones de Mill respecto a la aplicación del método comparativo en sociología. Importancia del principio: *a un mismo efecto corresponde siempre una misma causa.*

II. Por qué, de entre los diversos procedimientos del método comparativo, es el método de las variaciones concomitantes el que constituye el instrumento por excelencia de la investigación en sociología; su superioridad: 1.º en tanto tiene acceso al vínculo causal desde dentro, y 2.º en tanto que permite el empleo de documentos más seleccionados y mejor criticados. Que, aunque la sociología se crea reducida a no utilizar más que un único procedimiento, no se encuentra en una situación de inferioridad con respecto a las otras ciencias a causa de la riqueza de las variaciones de que dispone el sociólogo. Pero es necesario no comparar más que series continuas y amplias de variaciones, y no variaciones aisladas.

III. Diferentes modos de componer estas series. Caso en el que los términos de las series pueden ser tomados de una única sociedad. Caso en el que hay que tomarlos de sociedades diferentes, pero del mismo tipo. Caso en el que hay que comparar especies diferentes. Por qué este caso es el más general. La sociología comparada es la sociología misma.

Precauciones que hay que tomar para evitar ciertos errores en el curso de estas comparaciones.

CONCLUSIÓN

Caracteres generales de este método:

1.º Su independencia respecto de toda filosofía (independencia que es útil a la propia filosofía) y respecto de las doctrinas prácticas. Relaciones de la sociología con esas doctrinas. Cómo permite dominar los partidos.

2.º Su objetividad. Los hechos sociales considerados como cosas. Cómo ese principio domina todo el método.

3.º Su carácter sociológico: los hechos sociales explicados conservando su especificidad; la sociología como ciencia autónoma. Que la conquista de esta autonomía es el progreso más importante que le queda por hacer a la sociología.

Autoridad mayor de la sociología, que de este modo tiene un carácter práctico.

Otros escritos sobre el concepto y el método de las ciencias sociales

Prefacio al volumen primero de *El Año Sociológico* (1896-1897)

I. *El Año Sociológico* no tiene por único objeto –y ni siquiera por principal objeto– el presentar un cuadro anual del estado en que se encuentra la literatura *propiamente sociológica*[1]. Circunscrita a tal ámbito la tarea sería demasiado limitada y de mediocre utilidad, pues los trabajos de ese tipo son aún demasiado poco numerosos como para que los estudiosos tengan necesidad de un órgano bibliográfico especial. Pero de lo que –según creemos– tienen apremiante necesidad los sociólogos es de ser informados regularmente de las investigaciones que se llevan a cabo en las ciencias especiales: historia del derecho, de las costumbres, de las religiones, estadística moral, ciencias económicas, etc., pues es ahí donde se encuentran los materiales con que debe construirse la sociología. Responder a tal necesidad, tal es, ante todo, el propósito de la presente publicación.

Nos ha parecido que, en el actual estado de la ciencia, era éste el mejor modo de apresurar sus progresos. En efecto, los conocimientos que un sociólogo debe poseer, si no quiere entregarse a un vano ejercicio de dialéctica, son hasta tal punto extensos y variados y los hechos tan numerosos y dispersos en tantos lugares que cuesta mucho trabajo en-

contrarlos y que siempre se corre el riesgo de omitir algunos que sean esenciales. Es pues de desear que un trabajo preliminar los ponga a disposición de los interesados más fácilmente. Sin duda, a medida que la sociología se especialice, le será más fácil a cada investigador adquirir la competencia y la erudición necesarias para el orden particular de problemas a que se haya consagrado. Pero distamos mucho de haber llegado a este estado. Aún hay demasiados sociólogos que dogmatizan día tras día sobre el derecho, la moral o la religión partiendo de informaciones adquiridas azarosamente o incluso con las solas luces de la filosofía natural, sin que parezcan sospechar que un número considerable de documentos sobre estas cuestiones han sido reunidos ya por las escuelas históricas y etnográficas de Alemania y de Inglaterra. Por tanto, no es una tarea ociosa el proceder periódicamente a un inventario de todos estos recursos indicando, al menos someramente, qué beneficio puede obtener de ellos la sociología. Y además, aparte de las ideas e investigaciones a que pueden dar lugar, ¿acaso esos análisis metódicos de obras especializadas, pero que se completan unas a otras, no son de tal naturaleza que pueden dar una impresión más viva y hasta una noción más justa de lo que es la realidad colectiva que las generalidades que se encuentran habitualmente en los tratados de filosofía social? De modo que esperamos conseguir interesar no sólo a los sociólogos de profesión, sino también a todos los lectores cultivados preocupados por estos problemas. En efecto, es importante que el público sea más consciente de la preparación que se necesita para abordar estos estudios a fin de que llegue a ser menos indulgente en lo que respecta a las construcciones fáciles y más exigente respecto a pruebas e informaciones.

Pero nuestra empresa también puede ser útil de otro modo: puede servir para aproximar a la sociología a ciertas ciencias especiales que se mantienen demasiado alejadas de

ella, lo que redunda en el mayor perjuicio tanto para ellas cuanto para nosotros los sociólogos.

Al hablar así es sobre todo en la historia en lo que pensamos. Aun hoy en día son raros los historiadores que se interesan por las investigaciones de los sociólogos y sienten que les conciernen. El carácter demasiado general de nuestras teorías y su insuficiente documentación hace que se las considere desdeñables; acaso no se les reconoce más que una importancia filosófica. Y sin embargo, la historia no puede ser una ciencia más que en la medida en que explica, y no se puede explicar más que comparando. Hasta la simple descripción casi no es posible de otro modo; no se describe bien un hecho único o uno del que sólo se poseen algunos raros ejemplares, *porque no se le ve bien.* Así fue cómo, a pesar de su profunda inteligencia de los asuntos históricos, Fustel de Coulanges[2] se equivocó en lo concerniente a la naturaleza de la *gens,* no viendo en ella más que una gran familia de agnados, y ello fue debido a que desconocía otros materiales etnográficos análogos a este tipo de familia. Es muy difícil percibir y sobre todo comprender el verdadero carácter del *sacer* romano si no se le compara con el *tabú* polinesio. Podríamos dar innumerables ejemplos. Así pues, es servir a la causa de la historia el inducir al historiador a que supere su punto de vista habitual y extienda sus miradas más allá del país y del período que se propone estudiar más particularmente, preocupándose por cuestiones generales planteadas por los hechos concretos que observa. Ahora bien, desde el momento en que establece comparaciones la historia deja de diferenciarse de la sociología. Por otra parte, la sociología no sólo no puede prescindir de la historia, sino que hasta tiene necesidad de historiadores que sean al mismo tiempo sociólogos. Mientras tenga que introducirse en el dominio histórico como un extraño para, por así decir, sustraer allí los hechos que le interesan, no podrá abastecerse más que de un modo bastante escaso. Desorientada en un medio al que no

está acostumbrada, es casi inevitable que no se fije en las cosas que más importaría que observara bien, o que sólo las perciba con una visión bastante poco clara. El historiador es el único que está lo suficientemente familiarizado con la historia como para poder servirse de ellos con seguridad. Así pues, lejos de estar en antagonismo, estas dos disciplinas tienen por naturaleza la una hacia la otra, y todo permite prever que están llamadas a confundirse en una disciplina común, en la que los elementos de ambas se encontrarán combinados y unificados. Parece imposible tanto que aquel cuyo papel consiste en descubrir los hechos ignore qué comparaciones debe establecer, cuanto que aquel que los compara ignore cómo han sido descubiertos. Crear historiadores que sepan ver los hechos históricos como sociólogos, o, lo que viene a ser lo mismo, sociólogos que posean toda la técnica de la historia: ésta es la meta que hay que perseguir por ambas partes. Si esto se cumple, las fórmulas explicativas de la ciencia podrán extenderse progresivamente a toda la complejidad de los hechos sociales, en lugar de limitarse a reproducir los contornos más generales de los mismos, y al mismo tiempo la erudición histórica cobrará sentido, puesto que será utilizada para resolver los problemas más graves que se plantea la humanidad. A Fustel de Coulanges le gustaba repetir que la historia es la verdadera sociología; nada es más indiscutible, siempre y cuando la historia sea hecha sociológicamente.

Ahora bien, el único medio de que disponen los sociólogos a fin de aproximarse a esa meta no es acaso el de acercarse espontáneamente a la historia, entrar en contacto con ella y mostrar qué partido se puede sacar de los materiales que acumula, impregnándose de su espíritu e impregnándola del suyo. Esto es lo que hemos tratado de hacer en los análisis que el lector encontrará más adelante. Cuando se vea que la sociología no implica en modo alguno el desprecio por los hechos, que ni siquiera retrocede ante el estudio de los pormenores, pero que los hechos sólo tienen significación para la inteligencia cuando están agrupados en tipos y en leyes, se apreciará mejor, sin duda, la posibilidad y la necesidad de una nueva concepción en la que el sentido de la realidad histórica, en lo que tiene de más concreto, no excluya esta investigación científica de las semejanzas que es la condición de toda la ciencia. Si *El Año Sociológico* pudiese contribuir, por poco que fuera, a orientar a algunas inteligencias honestas en esta dirección, no tendríamos que lamentar el haber empleado nuestro trabajo en la tarea*.

II. Una vez definida de este modo nuestra meta, los marcos de nuestra investigación se encontraban asimismo determinados.

Aunque nuestro principal objetivo es el de reunir los materiales necesarios para la ciencia, nos ha parecido, sin embargo, que sería conveniente mostrar por medio de algunos ejemplos cómo pueden ser empleados estos materiales. Así pues, hemos reservado la primera parte de *El Año* para las *Memorias originales*. No pedimos a los trabajos que se van a publicar bajo este título que se plieguen a una fórmula determinada; nos basta con que tengan un objeto definido y estén hechos con método. Al imponernos esta doble condición no pretendemos en modo alguno excluir a la sociología general; más adelante se podrá tener la seguridad de ello. Es una rama de la sociología, no menos útil que las otras, y si se presta con más facilidad al abuso de las generalidades y a la fantasía no es por una necesidad de su naturaleza. Sin embargo, hemos de reconocer que nuestros esfuerzos tenderán sobre todo a suscitar estudios que traten de temas más limi-

* Todo lo que precede podría aplicarse a la estadística, tanto económica como moral, que, igualmente, sólo es útil cuando es comparada. Si nos referimos especialmente a la historia es porque, en el actual estado de cosas, es la principal fuente de investigación sociológica y porque, por otra parte, se resiste particularmente al empleo del método comparativo.

tados y que sean de la competencia de las ramas especiales de la sociología. Pues como la sociología general no puede ser más que una síntesis de estas ciencias particulares y como no puede consistir más que en una comparación de los resultados más generales de éstas, ella misma no es posible más que en la medida en que aquéllas hayan progresado.

La segunda parte de la obra, y la más considerable, está consagrada a los análisis y a las noticias bibliográficas. Pero, como el dominio de la sociología está aún muy mal definido, inicialmente debemos circunscribir el círculo de los trabajos de que pretende ocuparse *El Año Sociológico*, a fin de evitar elecciones y exclusiones arbitrarias. En un sentido, todo lo que es histórico es sociológico. Por otro lado, las especulaciones de la filosofía sobre la moral, el derecho o la religión pueden no carecer de interés para el sociólogo. Era pues necesario que nos señaláramos un doble límite.

En lo que concierne a la filosofía era fácil de determinar. Todas las doctrinas que versan sobre las costumbres, el derecho o las creencias religiosas nos conciernen siempre y cuando admitan el postulado que es la condición de toda sociología, a saber, la existencia de leyes que permite descubrir la reflexión metódicamente empleada. Con esto no pretendemos decir que para ser sociólogo haya que negar toda contingencia; como las otras conciencias positivas la sociología no tiene que plantearse ese problema metafísico. Se limita a suponer que los fenómenos sociales están unidos de acuerdo con relaciones inteligibles y accesibles a la investigación científica. Por consiguiente, no tiene que tener en cuenta sistemas que partan de la hipótesis contraria. Ya ha pasado la época en que podía ser de utilidad el refutarlos; por poco adelantada que esté nuestra ciencia ya ha producido desde ahora suficientes resultados como para no tener que justificar continuamente su derecho a la existencia.

En lo que concierne a la historia la línea de demarcación es más imprecisa. No puede ser fijada más que de modo provisional y, con toda probabilidad, deberá desplazarse a medida que avance la ciencia misma. Sin embargo, al menos puede establecerse una regla. Los únicos hechos que tenemos que conservar aquí son aquellos que parecen susceptibles de ser incorporados a la ciencia en un futuro suficientemente próximo, es decir, aquellos que pueden ser objeto de comparaciones. Este principio basta para eliminar los trabajos en los que el papel de las individualidades históricas (legisladores, hombres de Estado, generales, profetas, innovadores de todo tipo, etc.) es el objeto principal o exclusivo de la investigación. Lo mismo diremos de las obras que se ocupan únicamente de rememorar en orden cronológico la sucesión de los acontecimientos particulares y de las manifestaciones superficiales que constituyen la historia aparente de un determinado pueblo (serie de dinastías, guerras, negociaciones, historias parlamentarias). En una palabra, todo lo que es biografía, *sea de los individuos, sea de las colectividades* carece de interés para el sociólogo actualmente. Por lo demás, esto es lo que sucede en el caso del biólogo, que no concede gran atención a la historia exterior de las peripecias por las que pasa cada organismo individual en el curso de su existencia. Nadie puede decir que esas diversas particularidades no llegarán nunca a ser susceptibles de estudio científico; pero la época en que quizá sea posible intentar una explicación de las mismas, siquiera sea parcial, está tan lejos de nosotros que consagrarse a ello es perder el tiempo. En definitiva, lo que se llama un hecho científico es simplemente un hecho maduro para la ciencia. Ahora bien, las condiciones de esta madurez varían naturalmente según esté más o menos desarrollada la ciencia. Es por esta razón por lo que en un momento dado no todos los hechos tienen esa particularidad; y es por esto por lo que el científico se ve obligado a elegir y a abstraer aquellos que le parece útil observar.

Una vez delimitado así el tema de nuestros análisis teníamos que elaborar un método de crítica que estuviera en rela-

ción con la meta que nos proponíamos. No podíamos limitarnos a la concepción corriente que hace del crítico una especie de juez que dicta sentencias y clasifica los talentos. La posteridad es la única que tiene la competencia necesaria para proceder a clasificaciones que, por otra parte, carecen de utilidad para la ciencia. Nuestro papel debe ser el de extraer al residuo objetivo de las obras que estudiamos, es decir, los hechos sugestivos y los puntos de vista fecundos que sean interesantes ya por su valor intrínseco ya por las discusiones a que den lugar. El crítico debe convertirse en el colaborador del autor que estudia, y en un colaborador agradecido; pues por poco que sea lo que quede de un libro es algo ganado para la ciencia. Esta parte de colaboración se hace más importante aún y más necesaria, en lo que concierne, por el carácter de las obras de que tenemos que hablar. Como muchas de ellas no son explícitamente sociológicas, no podíamos contentarnos con hacer un inventario de su contenido, con entregar en estado bruto, por así decir, los materiales que contienen, sino que, en la medida de lo posible, debíamos someterlas a una primera elaboración que indicase al lector qué enseñanzas se extraían de ellas para el sociólogo. Con objeto de que estas indicaciones sean más perceptibles todos los análisis de las obras que se refieren a un mismo problema han sido agrupados a fin de que se completen y se aclaren mutuamente. Ya por sí mismos estos paralelismos constituyen comparaciones que pueden ser útiles.

Éste es nuestro programa. Para llevarlo a cabo un cierto número de trabajadores han aunado sus esfuerzos después de haberse puesto de acuerdo sobre los principios que acaban de ser expuestos. Y quizá no sea un hecho sin importancia este acuerdo espontáneo con vistas a una empresa común. Hasta el presente la sociología ha sido, por lo general, una obra eminentemente personal; las doctrinas dependían estrechamente de la individualidad de los científicos y no

podían ser separadas de ella. Sin embargo, la ciencia, a ser objetiva, es un asunto esencialmente impersonal y no puede progresar más que gracias a un esfuerzo colectivo. Por esta sola razón, e independientemente de los resultados útiles que pueda tener, creemos que nuestra tentativa merece ser acogida con interés por todos aquellos que tienen empeño en ver a la sociología salir de la fase filosófica y ocupar por fin su rango entre las ciencias*.

* Queremos dar una breve explicación sobre el período a que corresponden los trabajos analizados. En principio vamos del primero de julio de un año al primero de julio del año siguiente. Hemos elegido esta disposición porque, por razones de orden interno, facilita el trabajo de redacción y nos permitirá aparecer regularmente al comienzo de cada año. Por otra parte, nos reservamos el derecho de volver un poco para atrás, si es conveniente, a fin de reparar las omisiones involuntarias que podamos cometer. Nos parece que como nuestra meta no es presentar periódicamente el cuadro de una ciencia hecha sino reunir los materiales necesarios para hacer esta ciencia, el respeto supersticioso de las fechas no tiene razón de ser. Lo esencial es ser lo más completo posible y dar a conocer, aunque sea con un año de retraso, todo lo que merece ser conocido. Esta vez incluso nos hemos remontado hasta 1895 en tres o cuatro casos. Pero se trata de excepciones que pueden explicarse un primer año, pero que esperamos que no tengan que repetirse en el futuro.

Por otra parte, rogamos al lector que no considere este primer ensayo más que como una indicación de lo que querríamos hacer. Si se da cuenta de las dificultades que presentaba una empresa semejante no se negará a disculpar ciertos inevitables tanteos.

La concepción materialista de la historia (1897)

Este libro * tiene por objeto poner de relieve el principio de la filosofía histórica que está en la base del marxismo y someterlo a una nueva elaboración, no para modificarlo sino para aclararlo y precisarlo[3]. Ese principio es el de que el devenir histórico depende en último término de causas económicas. Es lo que ha sido llamado el dogma del materialismo económico. Como el autor cree encontrar la mejor formulación de este dogma en el *Manifiesto del Partido Comunista* es en este texto en el que se centra el autor en su estudio, que comprende dos partes: la primera expone la génesis de la doctrina y la segunda ofrece un comentario de la misma. Un apéndice contiene la traducción del *Manifiesto*.

Normalmente el historiador no ve más que la parte más superficial de la vida social. Los individuos, que son los agentes de la historia, se forman una cierta representación de los acontecimientos en que participan. A fin de poder comprender su conducta se imaginan que persiguen tal o

* Antonio Labriola, *Ensayos sobre la concepción materialista de la historia*, Giard y Brière, 1897[4].

cual fin que les parece deseable y dan razones para probarse a sí mismos y, si es preciso, para probar a los demás que ese fin es digno de ser deseado. Ahora bien, son esos móviles y esas razones las que el historiador considera como habiendo sido realmente las causas determinantes del devenir histórico. Por ejemplo, si llega a descubrir qué fin se proponían alcanzar los hombres de la Reforma, cree haber explicado al mismo tiempo cómo se produjo la Reforma. Pero esas explicaciones subjetivas carecen de valor, pues los hombres no ven los verdaderos motivos que les hacen actuar. Incluso cuando nuestra conducta está determinada por intereses privados que, al afectarnos más directamente, son más fáciles de percibir, no distinguimos más que una pequeña parte de las fuerzas que nos mueven, y no las más importantes. Pues las ideas, las razones que se desarrollan en la conciencia y cuyos conflictos constituyen nuestras deliberaciones, dependen casi siempre de estados orgánicos, de tendencias hereditarias y de hábitos inveterados de los que no somos conscientes. Con mucha más razón sucede lo mismo cuando actuamos bajo el influjo de causas sociales que se sustraen más a nuestro conocimiento, porque son más remotas y más complejas. Lutero no sabía que era «un momento del devenir del tercer estado». Creía trabajar por la gloria de Cristo y no sospechaba que sus ideas y sus actos estaban determinados por un cierto estado de sociedad; que la respectiva situación de las clases exigía una transformación de las viejas creencias religiosas. «Todo lo que ha sucedido en la historia es obra del hombre; pero sólo muy raras veces fue el resultado de una elección crítica o de una voluntad inteligente» (pág. 149).

Así pues, si se quiere comprender el verdadero encadenamiento de los hechos hay que renunciar a este método ideológico. Hay que dejar de lado esta superficie de las ideas a fin de alcanzar las realidades profundas que expresan de modo más o menos infiel, las fuerzas subyacentes de donde deri-

van. Según lo expresa el propio autor «hay que despojar a los hechos históricos de esas envolturas que los propios hechos revisten mientras evolucionan». La única explicación racional y objetiva de los acontecimientos consiste en encontrar el modo como se ha engendrado realmente, no la idea de su génesis que se hacían los hombres que eran instrumentos suyos. Es esta revolución en el método histórico lo que habría realizado la concepción materialista de la historia.

En efecto, si se procede de este modo se constata, según Marx y sus discípulos, que la evolución social tiene por fuente viva el estado en que se encuentra la técnica en cada momento de la historia, es decir, «las condiciones del desarrollo del trabajo y de los instrumentos que lo hacen posible» (pág. 239). Es eso lo que constituye la estructura profunda o, como dice nuestro autor, la infraestructura económica de la sociedad. Según sea agrícola o industrial la producción, según que las máquinas empleadas la obliguen a concentrarse en un pequeño número de grandes empresas o, por el contrario, faciliten su dispersión, etc., serían determinadas de forma muy diferente las relaciones entre las clases de productores. Ahora bien, es de esas relaciones, es decir de los roces, de las antítesis de todo tipo que resultan de esta relación, de lo que todo lo demás depende. Y, en primer término, el Estado es una consecuencia necesaria de la división de la sociedad en clases subordinadas, pues entre esos seres económicamente desiguales el equilibrio sólo puede mantenerse si es impuesto por la violencia y la represión. Tal es el papel del Estado, es un sistema de fuerzas empleadas en «garantizar o perpetuar una forma de asociación cuyo fundamento es una forma de producción económica» (pág. 223). Así pues sus intereses se confunden con los de las clases dirigentes. De la misma forma, el derecho no es nunca otra cosa «que la defensa consuetudinaria, autoritaria o judicial de un determinado interés» (pág. 237); «no es más que la expresión de los intereses que han triunfado» (pág. 238) y, por consiguiente, «se reduce de modo casi inmediato a la economía». La moral es el conjunto de inclinaciones y hábitos que la vida social desarrolla en las conciencias particulares de acuerdo con el modo en que se organiza. Por último, hasta las producciones del arte, de la ciencia y de la religión están siempre en relación con determinadas condiciones económicas.

El interés científico de este punto de vista es –se nos dice– que tiene como resultado el naturalizar la historia. Se la naturaliza por el sólo hecho de que, en la explicación de los hechos sociales, esos ideales inconsistentes, esos fantasmas de la imaginación, que hasta el día de hoy eran considerados el motor del progreso, son sustituidos por fuerzas definidas, reales y resistentes, a saber, la distribución de los hombres en clases, que ella misma depende del estado de la técnica económica. Pero hay que evitar confundir esta sociología naturalista con lo que se ha llamado el darwinismo político y social; éste consiste sencillamente en explicar el devenir de las instituciones por medio de los principios y de los conceptos que bastan para explicar el devenir zoológico. Como la vida animal se desarrolla en un medio puramente físico que aún no ha sido modificado por el trabajo, resulta que esta filosofía simplista debe dar cuenta de la evolución social por causas que no tienen nada de sociales, a saber, por las necesidades y los apetitos que ya se encuentran en animalidad. Completamente distinta es, según Labriola, la teoría que él defiende. Busca las causas motrices del desarrollo histórico, no en las circunstancias cósmicas que pueden haber afectado al organismo, sino en el medio artificial que el trabajo de los hombres asociados ha creado por entero y sobreañadido a la naturaleza. Hace depender los fenómenos sociales no del hambre, de la sed o del deseo genésico, sino del estado a que ha llegado la técnica humana y de las formas de vivir que han resultado de ella, en una palabra, de obras colectivas. Sin duda, originariamente, los hombres, al igual que los de-

más animales, no han tenido otro campo de acción que el medio natural. Pero la historia no tiene por qué remontar hasta esta época hipotética de la que actualmente no podemos formarnos ninguna representación empírica. La historia sólo empieza cuando se da un medio que trasciende lo natural, por elemental que sea, pues sólo entonces es cuando empiezan a aparecer los fenómenos sociales; no tiene por qué ocuparse del modo, por lo demás indeterminable, como la humanidad se ha visto conducida a elevarse así por encima de la pura naturaleza y a constituir un mundo nuevo. Por consiguiente, se puede decir que el método del materialismo económico se aplica a la totalidad de la historia.

El socialismo revolucionario se sigue lógicamente de esos principios abstractos. Desde hace un siglo se han producido grandes cambios en la técnica industrial; por tanto, deben resultar de ellos cambios de igual importancia en la organización social. Y como todo lo que concierne a la naturaleza y a la forma de la producción es fundamental y sustancial, la perturbación que se ha producido de esta forma no es una afección social restringida que puedan hacer que cese correcciones parciales de nuestra economía colectiva. Es, con absoluta necesidad, una enfermedad *totius substantiae* que no puede ser curada más que por una transformación radical de la sociedad. Todos los viejos marcos han de ser rotos y toda la materia social liberada a fin de que se la pueda verter en moldes nuevos.

Éste es el resumen de la obra, que Sorel[5] presenta en el prefacio, no sin razón, como una importante contribución a la literatura socialista. Sin duda hay que lamentar que el desarrollo sea extremadamente impreciso, la evidente insuficiencia de la composición y ciertas violencias lingüísticas que están fuera de lugar en una discusión científica; sin embargo, que sepamos, es uno de los esfuerzos más rigurosos que se hayan realizado para reducir la doctrina marxista a sus conceptos elementales y para profundizarlos. El pensamiento no trata de ocultarse tras matices indecisos, como con tanta frecuencia ocurre; avanza en línea recta, con una especie de vigor. El autor no tiene otra preocupación que la de ver con claridad el principio que inspira a ciertas creencias cuyas consecuencias lógicas acepta de antemano y decididamente. De este modo esta exposición del sistema es muy adecuada para poner de relieve las instituciones fecundas y las debilidades del mismo.

Estimamos que es fecunda la idea de que la vida social debe explicarse no por la concepción que de la misma se hacen quienes toman parte de ella, sino por causas profundas que se sustraen a la conciencia; y pensamos también que esas causas deben ser buscadas principalmente en la forma en que están agrupados los individuos asociados. Incluso –nos parece– es con esta condición, y sólo con esta condición como la historia puede llegar a ser una ciencia y, por consiguiente, como puede existir la sociología. Pues, para que las representaciones colectivas sean inteligibles tienen que provenir de algo, y como no pueden formar un círculo cerrado sobre sí mismo, la fuente de donde provienen debe encontrarse fuera de ellas. O bien la conciencia colectiva flota en el vacío, como una especie de absoluto irrepresentable, o está vinculada al resto del mundo por mediación de un sustrato del que, por consiguiente, depende. Por otra parte, ¿de qué puede componerse ese sustrato sino de los miembros de la sociedad, tal y como están combinados socialmente? Esta proposición nos parece la evidencia misma. Ahora bien, no vemos ninguna razón para hacerla depender, como hace el autor, del movimiento socialista, del que es totalmente independiente. Por nuestra parte hemos llegado a esta conclusión antes de haber conocido la obra de Marx, cuya influencia no hemos sufrido en modo alguno. Y es que, en efecto, esta concepción es la conclusión lógica de todo el movimiento histórico y psicológico de estos últimos cincuenta años. Desde hace mucho tiempo los historiadores se

han dado cuenta de que la evolución social tiene causas que no conocían los autores de los acontecimientos históricos. Por influencia de estas ideas se tiende sea a negar sea a restringir el papel de los grandes hombres y se busca en los movimientos literarios, jurídicos, etc., la expresión de un pensamiento colectivo que ninguna personalidad definida encarna completamente. Al mismo tiempo –y en especial– la psicología individual nos ha enseñado que con mucha frecuencia la conciencia del individuo no hace sino reflejar el estado subyacente del organismo; que el curso de nuestras representaciones está determinado por causas que el sujeto no se representa. Desde ese momento era natural extender esta concepción a la psicología colectiva, pero no nos es posible percibir qué influencia ha podido tener en la elaboración o en el desarrollo de esta idea el triste conflicto de clases de que somos testigos actualmente. Sin duda este pensamiento ha aparecido en su momento y cuando estuvieron dadas las condiciones necesarias para su aparición; no era posible en cualquier época. Pero se trata de saber cuáles son esas condiciones, y cuando Labriola afirma que ha sido suscitada «por el desarrollo amplio, consciente y continuo de la técnica moderna, por la inevitable sugestión de un nuevo mundo que está naciendo» enuncia como evidente una tesis que nada prueba. El socialismo ha podido utilizar en su beneficio la idea, pero no la ha producido y, sobre todo, está implicada por él.

Lo cierto es que si, como afirma nuestro autor, esta concepción objetiva de la historia fuese inseparable de la doctrina del materialismo económico, como ésta tiene, indudablemente, orígenes socialistas *, se podría creer que la primera se ha constituido bajo la misma influencia y ha sido inspirada por el mismo espíritu. Pero *esta confusión carece por completo de fundamento y es importante hacerla desaparecer.* No hay solidaridad alguna entre esas dos teorías, cuyo valor científico es singularmente desigual. Del mismo modo que nos parece que es cierto que las causas de los fenómenos sociales deben ser buscadas fuera de las representaciones individuales, nos parece falso que se reduzcan en última instancia al estado de la técnica industrial y que el factor económico sea el motor del progreso.

* Aunque el economismo ortodoxo tenga también su materialismo.

Sin oponer siquiera ningún hecho definido al materialismo económico, cómo no apreciar la insuficiencia de las pruebas en que descansa. ¡Y es ésa una ley que tiene la pretensión de ser la clave de la historia! Ahora bien, para demostrarla se contenta con citar algunos hechos dispersos e inconexos, que no forman ninguna serie metódica y cuya interpretación dista mucho de estar fijada: se aducen al comunismo primitivo las luchas entre el patriciado y la plebe y las del tercer estado y la nobleza, que son explicadas económicamente. Aun cuando se añadan a esos escasos documentos, a los que se pasa revista rápidamente, algunos ejemplos tomados de la historia industrial de Inglaterra, no se habrá conseguido demostrar una generalización de una tal amplitud. A este respecto el marxismo está en contradicción con su propio principio básico. Empieza declarando que la vida social depende de causas que se sustraen a la conciencia y a la actividad racional, pero entonces para descubrirlas deberían ser precisos procedimientos por lo menos tan afinados y tan complejos como los que emplean las ciencias de la naturaleza; deben ser necesarias toda clase de observaciones, de experiencias y de trabajosas comparaciones para descubrir aisladamente algunos de esos factores y sin que pueda plantearse el obtener una representación unitaria de los mismos. ¡Y he aquí cómo en un momento son aclarados todos esos misterios y cómo se da una sencilla solución a estos problemas en los que parecía que la inteligencia humana no podía abrirse paso más que con mucha dificultad! Se nos

dirá quizá que la concepción objetiva que acabamos de exponer someramente tampoco está probada de modo adecuado. Nada es más cierto, pero también es verdad que no se propone asignar un origen definido a los fenómenos sociales; se limita a formar que tienen causa. Pues decir que tienen causas objetivas no significa otra cosa, ya que las representaciones colectivas no podrían tener en sí mismas sus causas últimas. Por tanto es un simple postulado destinado a dirigir la investigación y, por consiguiente, siempre sospechoso, ya que es la experiencia la que debe decidir en último término. Es una regla metodológica, no una ley que nos autorice a deducir importantes consecuencias, sea teóricas, sea prácticas.

No sólo no está probada la hipótesis marxista, sino que es contraria a hechos que parecen establecidos. Sociólogos e historiadores tienden cada vez más a coincidir en esta afirmación común de que la religión es el más primitivo de todos los fenómenos sociales. Es de ella de donde han salido por transformaciones sucesivas todas las demás manifestaciones de la actividad colectiva: derecho, moral, arte, ciencia, formas políticas, etc. En el comienzo todo es religioso. Ahora bien, no conocemos ningún medio para reducir la religión a la economía, ni ningún intento de llevar a cabo realmente esta reducción. Aún no ha mostrado nadie bajo qué influencias económicas ha salido del totemismo el naturalismo y a consecuencia de qué modificaciones en la técnica se había convertido aquí en el monoteísmo abstracto de Jahvé y allí en el politeísmo grecolatino, y dudamos mucho de que nunca se consiga lograrlo. En términos más generales, es incontestable que originariamente el factor económico es rudimentario, mientras que, por el contrario, la vida religiosa es exuberante y tiende a extenderse a otros dominios. Así pues, ¿cómo podría la economía ser causa de la religión y, por el contrario, no es probable que la economía dependa de la religión mucho más que la segunda de la primera?

Por lo demás, no hay que llevar las ideas precedentes hasta formulaciones extremas en las que perderían toda verdad. Después de haber señalado que el substrato orgánico es la base de la vida psíquica, la psicofisiología ha cometido con frecuencia el error de negar a esta última toda realidad; de ahí proviene la teoría que reduce la conciencia a no ser más que un epifenómeno. Se ha perdido de vista el hecho de que, si bien las representaciones dependen originariamente de estados orgánicos, una vez que están constituidos son por ello mismo realidades *sui generis*, autónomos y capaces de ser causas a su vez y de producir nuevos fenómenos. La sociología debe evitar cuidadosamente incurrir en el mismo error. Aunque las diferentes formas de la actividad colectiva tienen, a su vez, un sustrato que le es propio y aunque en última instancia derivan de él, una vez que existen se convierten a su vez en fuentes originales de acción, tienen una eficacia que les es propia y actúan a su vez sobre las propias causas de que dependen. Así pues, estamos lejos de sostener que el factor económico no sea más que un epifenómeno: una vez que existe, tiene una influencia que le es peculiar; puede modificar parcialmente el propio sustrato de que procede. Pero no tenemos ninguna razón para confundirlo en alguna medida con ese sustrato y hacer de él una realidad particularmente fundamental. Todo hace creer, por el contrario, que es una realidad secundaria y derivada. De donde se sigue que las transformaciones económicas que se han producido en el curso de este siglo y la sustitución de la pequeña industria por la grande no necesitan en modo alguno una conmoción y una renovación integrales del orden social e incluso que el malestar que pueden padecer las sociedades europeas no debe tener por origen estas transformaciones.

Prefacio al volumen segundo de *El Año Sociológico* (1897-1898)

El año pasado dimos a conocer nuestro programa; así pues, no tenemos por qué exponerlo de nuevo[6]. Por otra parte, la muy favorable acogida que se ha prestado a nuestra tentativa ha probado que hemos sido comprendidos por casi todo el mundo.

Sin embargo, hay algunos puntos respecto de los cuales no carecerán de utilidad ciertas explicaciones complementarias.

Según se prefiera se nos puede reprochar o bien el no ser lo bastante completos o el serlo demasiado y ampliar excesivamente los marcos de la sociología. Cuando, como aún sucede con demasiada frecuencia, no se ve en la sociología más que a una disciplina puramente filosófica, una metafísica de las ciencias sociales, puede parecer que los trabajos muy definidos que analizamos no están en el lugar que les corresponde. Pero nuestro principal objetivo es precisamente el de reaccionar contra esta forma de entender y de practicar la sociología. No es que pretendamos negar la existencia de una sociología general que sería algo así como la parte filosófica de nuestra ciencia; es más, incluso reconocemos de buen grado que en sus comienzos la sociología no podía te-

ner otro carácter y no debía tenerlo. Pero para ella ha llegado el momento de abandonar esas generalidades y de especializarse. No se confundirá por ello con las técnicas especiales que existen desde hace mucho tiempo o, al menos, no se confundirá con ellas más que después de haberlas transformado, pues no puede dejar de introducir en ellas un nuevo espíritu. Hablamos en primer lugar de las nociones de tipos de leyes, nociones que con demasiada frecuencia no están presentes en la sociología. Pues muchas de estas disciplinas tienen que ver con la literatura y la erudición más que con la ciencia; pretenden sobre todo narrar y describir hechos particulares, y no constituir géneros y especies y establecer relaciones. Pero la aportación original de la sociología es la conciencia de que existe un íntimo parentesco entre todos los hechos, tan diversos, que hasta hoy estudian especialistas independientes unos de otros. No sólo son solidarios hasta el punto de que no puedan ser comprendidos si se les aísla unos de otros, sino que en el fondo son de la misma naturaleza; son diversas manifestaciones de una misma realidad que es la realidad social. Ésta es la razón no sólo de que el jurista deba estar al corriente de la ciencia de la religión y el economista de la ciencia de las costumbres, sino también de que todas estas ciencias al tener por objeto fenómenos de la misma especie deban seguir un mismo método.

El principio de este método es el de que todos los hechos religiosos, jurídicos, morales y económicos deben ser tratados de acuerdo con su naturaleza, es decir, como hechos sociales. Sea para describirlos, sea para explicarlos, hay que ponerlos en relación con un medio social determinado, con un tipo definido de sociedad, y es en los caracteres constitutivos de ese tipo donde hay que ir a buscar las causas determinantes del fenómeno considerado. Ahora bien, la mayor parte de estas ciencias están aún cerradas a esta manera de ver. La ciencia de las religiones habla casi siempre de las creencias y de las prácticas religiosas como si no dependie-

sen de ningún sistema social. Las leyes de la economía política son de una tal generalidad que son independientes de todas las condiciones de tiempo y de lugar, y por tanto de todas las formas colectivas; no se ve en el intercambio, la producción o el valor más que el producto de móviles muy sencillos, comunes a toda la humanidad. La ciencia comparada del derecho es quizá la única que esté orientada en un sentido diferente; por ejemplo, se han señalado relaciones entre ciertas instituciones domésticas y ciertas formas de organización social. Y, además, hay que señalar que estas relaciones no han pasado de ser muy fragmentarias y son investigadas sin mucha continuidad y sin mucho método.

Así pues hay ahí una tarea que hay que intentar realizar, que es urgente y que presenta un carácter verdaderamente sociológico: hay que trabajar a fin de hacer de todas esas ciencias especiales otras tantas ramas de la sociología; pero para ello es indispensable entrar en estrecho contacto con ellas y participar en su vida a fin de renovarla. Hay que abordar los hechos concretos no para formarse una visión sumaria de ellos, que sugiera hipótesis filosóficas, sino para estudiarlos en sí mismos, para tratar de comprenderlos, de reducirlos a tipos y a leyes que los expresen de la manera más adecuada posible, y todo dentro de un espíritu sociológico. De este modo se explica y se justifica la naturaleza, en ocasiones muy especial, de las obras que son objeto de nuestros análisis. Pero por el hecho mismo de que tenemos ese objetivo, no podemos pretender ser completos, en el sentido absoluto del término. Las técnicas particulares acostumbran a registrar los hechos que les interesan, sin preocuparse por saber cuál es el interés propiamente científico de los mismos, es decir, en qué medida son susceptibles de conducir a una ley general. La investigación de los especialistas no siempre se dirige hacia las cosas que tienen mayor valor explicativo, precisamente porque la explicación no es la finalidad que determina sus investigaciones. Así pues, sería inútil e importuno el dar aquí una relación completa de todos los trabajos que aparecen cada año en estos diferentes dominios; los únicos que merecen ser retenidos son aquellos en los que se tratan cuestiones que parecen reclamar desde ahora la reflexión sociológica. Con todo, como toda selección tiene el peligro de que se efectúen exclusiones lamentables, en general, preferimos ampliar el círculo de nuestras elecciones, más bien que limitarlo excesivamente; como es imposible conservar el justo límite es preferible pecar un poco por plétora que por indigencia.

Bajo la influencia de la sociología la clasificación de las ciencias especiales y de sus relaciones mutuas está llamada a transformarse al mismo tiempo que el espíritu y el método de cada una de ellas. Hasta el día de hoy se han constituido independientemente unas de otras. Por tanto, la materia social no ha sido repartida entre ellas de forma metódica, de acuerdo con un plan meditado, sino que sus fronteras recíprocas se han establecido bajo la influencia de las causas más contingentes, a veces incluso de las más fortuitas. Resultan de ello confusiones y distinciones irracionales. A menudo fenómenos muy heterógeneos son reunidos bajo una misma rúbrica y fenómenos de la misma naturaleza están divididos entre ciencias diferentes. Lo que en Alemania se denomina con el vocablo intraducible de *Völkerkunde* comprende al mismo tiempo estudios sobre las costumbres, sobre las creencias y las prácticas religiosas, sobre la vivienda, sobre la familia y sobre ciertos hechos económicos; la *Kulturgeschichte* abarca un ámbito no menos amplio[7]. Por el contrario, la demología y la geografía, que en tan estrecha relación están, han comenzado hace muy poco tiempo a combinarse una con otra. Por tanto es importante que nuevas divisiones sustituyan a las usuales. Pero para eso hay que poner en relación y en contacto a todas esas disciplinas particulares a fin de que sea posible percibir cuáles son las que se atraen y tienden unas hacia las otras y cuáles será conveniente man-

tener diferenciadas. Por tanto, cabe esperar que la sociología determine una nueva redistribución, más metódica, de los fenómenos de que se ocupan esos diversos estudios; y no es éste uno de los servicios menos importantes que está destinada a prestar, pues nada es más contrario a los progresos de la ciencia que una mala clasificación de los problemas de que se ocupa. Sólo que esta situación origina una nueva dificultad para la economía interna de *El Año*. Pues como actualmente los trabajos de que vamos a dar cuenta no han sido hechos para encajar en los marcos de una sociología racionalmente organizada, no es posible disponerlos en un orden que sea perfectamente satisfactorio. Cabe atenuar el inconveniente, no suprimirlo.

Al comienzo de estos análisis se encontrarán, este año al igual que el pasado, los que conciernen a la sociología religiosa. Algunos se han asombrado de la especie de primacía que hemos acordado así a esta clase de fenómenos; pero esto es debido a que son el germen a partir del cual se han derivado todos los demás –o, al menos, casi todos los demás–. La religión contiene en su interior, desde el principio, pero en estado de confusión, todos los elementos que, al disociarse, determinarse y combinarse de mil maneras consigo mismo, han dado nacimiento a las diversas manifestaciones de la vida colectiva. Es de los mitos y de las leyendas de donde han salido la ciencia y la poesía; es de la ornamentación religiosa y de las ceremonias del culto de donde proceden las artes plásticas; el derecho y la moral han nacido de las prácticas rituales. No se pueden comprender nuestra representación del mundo y nuestras concepciones filosóficas sobre el alma, sobre la inmortalidad y sobre la vida si no se conocen las creencias religiosas que han sido la forma primera de aquéllas. El parentesco ha empezado por ser un vínculo esencialmente religioso; el castigo, el contrato, el don y el homenaje son transformaciones del sacrificio expiatorio, contractual y honorario. Todo lo más cabe preguntarse si la organización

económica constituye una excepción y deriva de otra fuente; aunque nosotros no pensamos tal cosa, admitimos que la cuestión debe dejarse planteada. No por ello es menos cierto que una multitud de problemas cambian completamente de aspecto a partir del momento en que se reconocen las relaciones que tienen con la sociología religiosa. Así pues, es en ese sentido en el que deben dirigirse los esfuerzos. Por otra parte, no hay ciencia social que sea más capaz de realizar rápidos progresos, pues los materiales reunidos son ya muy abundantes y están maduros para una elaboración sociológica. Ésta es la razón de que las dos memorias que publicamos más adelante sean del ámbito de esta misma ciencia. Esta coincidencia no tiene nada de fortuito, sino que nos ha parecido que era provechoso dirigir la atención de los sociólogos hacia esas investigaciones, haciendo entrever cuán rica es la materia y cuán grandes los frutos que de ella cabe esperar.

Bien es verdad que quizá los sociólogos que tengan prisa considerarán que este procedimiento es inútilmente complicado. Para comprender los fenómenos sociales de hoy en la medida necesaria para dirigir su evolución no basta acaso con observarlos tal y como están dados en nuestra experiencia actual y ¿no es una tarea de vana erudición la de ponerse a buscar sus orígenes más remotos? Pero este método rápido está preñado de ilusiones. No se conoce la realidad social si sólo se la ha visto desde fuera y se desconoce su subestructura. Para saber cómo es, hay que saber cómo se ha hecho, es decir, haber seguido en la historia el modo cómo se ha compuesto progresivamente. Para tener alguna probabilidad de éxito al decir lo que será, lo que debe ser la sociedad del día de mañana, es indispensable haber estudiado las formas sociales del pasado más remoto. Para comprender el presente hay que salir de él*.

* Pero, desde luego, la importancia que aquí atribuimos a la sociología religiosa no implica en modo alguno que en las sociedades actuales la

Pero si, en este particular, no podríamos dar nuestro asentimiento a las observaciones que nos han sido hechas, hay otras que hemos tenido la satisfacción de aprovechar. De este modo, creemos que no nos engañamos al decir que el presente volumen representa un progreso apreciable respecto a su hermano mayor. El número de los trabajos realizados es mucho más considerable. Nos hemos esforzado por conseguir que resulte lo más racional posible la clasificación de los mismos. Incluso hemos constituido una sección enteramente nueva (Morfología social), a propósito de cuya importancia nos permitimos llamar la atención del lector. Por último, hemos añadido a la obra un índice temático que hará que su manejo resulte más cómodo. Sin duda alguna en el futuro serán posibles otras mejoras. No dejaremos de buscarlas y acogeremos con complacencia aquellas que tengan a bien sugerirnos.

religión deba desempeñar el mismo papel que en otro tiempo. En cierto sentido estaría más fundada la conclusión contraria. Precisamente porque la religión es un hecho primitivo debe dejar su lugar cada vez más a las nuevas formas sociales que ha engendrado. Para comprender estas nuevas formas hay que ponerlas en relación con sus orígenes religiosos, pero sin confundirlas con los hechos religiosos propiamente dichos. De la misma manera del hecho de que en el individuo la sensación es el hecho primitivo del que han salido, por medio de combinaciones, las funciones intelectuales superiores, no se sigue el que el espíritu de un adulto cultivado, sobre todo hoy en día, no esté hecho más que de sensaciones. Por el contrario, la importancia de su papel disminuye a medida que se desarrolla la inteligencia.

Nota sobre la morfología social (1897-1898)

Antes de analizar los trabajos que reunimos bajo este título, tenemos que decir cuál es el sentido de los mismos[8].

La vida social reposa sobre un sustrato que está determinado tanto en su tamaño como en su forma. Lo que lo constituye es la masa de los individuos que componen la sociedad, el modo como están distribuidos sobre el terreno y la naturaleza y la configuración de las cosas de todo tipo que afectan a las relaciones colectivas. El sustrato social es diferente según que sea más o menos considerable o más o menos densa la población, según que esté concentrada en las ciudades o dispersa en el campo, según el modo como están construidas las ciudades y las casas, según sea más o menos extenso el espacio ocupado por la sociedad, según sean las fronteras que le limitan o las vías de comunicación que le surcan, etc. Por otra parte, la constitución de este sustrato afecta directa o indirectamente a todos los fenómenos sociales, al igual que todos los fenómenos psíquicos están en relación, mediata o inmediata, con el estado del cerebro. He aquí todo un conjunto de problemas que evidentemente interesan a la sociología y que, al referirse todos ellos a un único y mismo objeto, deben ser de la competencia de una misma

ciencia. Es a esta ciencia a la que proponemos llamar *morfología social.*

Los trabajos que tratan de estas cuestiones conciernen actualmente a disciplinas diferentes. Es la geografía la que estudia las formas territoriales de los estados; la historia, la que describe la evolución de los grupos rurales o urbanos; es a la demografía a la que corresponde todo lo que concierne a la distribución de la población, etc. Creemos que es interesante sacar de su aislamiento a estas ciencias fragmentarias y ponerlas en contacto reuniéndolas bajo una misma rúbrica; de esta forma adquirirán conciencia de su unidad. Más adelante veremos que una escuela de geografía está intentando una síntesis bastante parecida bajo el nombre de *geografía política;* pero tememos que esta expresión dé lugar a confusiones: en efecto, no se trata de estudiar las formas del suelo, sino las formas que afectan a las sociedades al establecerse en el suelo, lo que es bien diferente. Sin duda, los cursos de agua, las montañas y demás accidentes geográficos entran como elementos en la constitución del sustrato social, pero no son los únicos ni los más esenciales. Ahora bien, la palabra geografía induce casi totalmente a concederles una importancia que no tienen; tendremos ocasión de darnos cuenta de ello. El número de los individuos, el modo como están equipados o la forma de sus viviendas no constituyen en modo alguno hechos geográficos. ¿Para qué conservar un término que se ha alejado hasta ese punto de su significación habitual? Por estas razones nos parece necesaria una nueva rúbrica. La que nosotros proponemos tiene la ventaja de poner de relieve claramente la unidad del objeto sobre el que versan todas esas investigaciones, a saber, las formas sensibles y materiales de las sociedades, es decir, la naturaleza de su sustrato.

Por otra parte, la morfología social no es una mera ciencia de observación que describiese esas formas sin dar cuenta de ellas; puede y debe ser explicativa. Debe buscar las condiciones en función de las cuales varían el área política de los pueblos, la naturaleza y el aspecto de sus fronteras, la desigual densidad de la población; debe preguntarse cómo han nacido los grupos urbanos, cuáles son las leyes de su evolución, cómo se reclutan, cuál es su papel, etc. Por tanto, no sólo considera el sustrato ya formado por entero a fin de hacer de él un análisis descriptivo; lo observa en su devenir para hacer ver cómo se forma. No es una ciencia puramente estática, sino que comprende del modo más natural los cambios de donde resultan los estados que estudia. De tal suerte, al igual que todas las demás ramas de la sociología, tiene en la historia y en la etnografía comparada unos colaboradores indispensables.

Sociología y ciencias sociales (1903)

De ordinario, se dice de la sociología que es la ciencia de los hechos sociales, es decir, de los fenómenos que manifiestan la vida propia de las sociedades, y esta definición puede pasar por una perogrullada que ya no es discutida por nadie[9]. Pero eso sólo no basta para determinar el objeto de la ciencia. Esos mismos hechos que se le asignan como objeto de estudio son estudiados ya por un gran número de disciplinas específicas, como la historia de las religiones, del derecho o de las instituciones políticas, la estadística, la ciencia económica, etc. Así pues, a lo que parece, nos encontramos ante la siguiente alternativa: o bien la sociología tiene el mismo objeto de estudio que las ciencias llamadas históricas y sociales, y en tal caso se confunde con estas últimas y no es más que el término genérico que sirve para designarlas colectivamente; o bien es una ciencia diferente, que tiene su propia individualidad; pero para eso es preciso que tenga un objeto de estudio que la pertenezca específicamente. Ahora bien, ¿dónde encontrar tal objeto de estudio fuera de los fenómenos de que se ocupan las diferentes ciencias sociales?

Este trabajo tiene por finalidad mostrar cómo se resuelve tal dilema. Nos proponemos establecer, por una parte, que

la sociología sólo es y sólo puede ser el sistema, el *corpus* de las ciencias sociales; por otra, que este acercamiento bajo una rúbrica común no constituye una mera operación verbal, sino que indica e implica un cambio radical en el método y la organización de esas ciencias. Pero no tenemos intención de proceder a esta demostración de modo puramente dialéctico. No se trata de analizar lógicamente el contenido de una noción previamente construida. Esas disertaciones conceptuales son consideradas ociosas, y con razón. La sociología existe, tiene ya una historia que manifiesta su naturaleza; no hay por qué tratar de imaginarla, sino que es posible observarla. Si no sirve de nada discutir *in abstracto* sobre la que debe ser la ciencia, tiene, por el contrario, verdadero interés el tomar conciencia de lo que llega a ser a medida que se hace y el darse cuenta de qué diversos elementos ha resultado y de cuál es la contribución respectiva de los mismos a la obra total. Esto es lo que querríamos tratar de hacer en las siguientes páginas.

I

Reducir la sociología a no ser otra cosa que el sistema de las ciencias sociales equivale –a lo que a primera vista parece– a oponerse a los fundadores de la nueva ciencia y a romper con la tradición que ellos establecieron. Para no hablar más que del más grande de ellos, es innegable que Augusto Comte no ha concebido nunca la sociología más que como una especulación unitaria e integral, estrechamente vinculada a la filosofía general, de la que constituye la coronación y la obra maestra. No existe para ella misma, sino porque es la única que puede proporcionar el principio necesario para una sistematización completa de la experiencia. De este modo, se ha podido decir, no sin razón, que en un sentido era no una ciencia especial, sino «la ciencia única universal»,

puesto que las demás ciencias pueden ser consideradas como grandes hechos sociológicos y que el conjunto de lo que nos es dado se subordina a la idea suprema de la humanidad*. La ley de los tres estadios, que domina todo el *Curso de filosofía positiva* es, en efecto, una ley esencialmente sociológica; y como, por otra parte, la demostración de esta ley se apoya en consideraciones filosóficas, relativas a las condiciones del conocimiento, se sigue de ello que la filosofía positiva es, por entero, una sociología y que la propia sociología comtiana es una filosofía.

La naciente sociología no sólo ha presentado ese carácter, sino que además era necesario que lo presentase. Sólo podía nacer en el seno de una filosofía, pues eran tradiciones filosóficas lo que se oponía a que se constituyese. El primero de esos obstáculos era el dualismo religioso o metafísico, que hacía de la humanidad un mundo aparte, sustraído, no se sabe en virtud de qué oscuro privilegio, al determinismo cuya existencia constatan las ciencias naturales en el resto del universo. Para que pudiese fundarse la nueva ciencia era preciso, pues, extender la idea de las leyes naturales a los fenómenos humanos. Mientras no se había cumplido esta primera condición, la aplicación del pensamiento a los hechos sociales no podía engendrar una verdadera ciencia positiva y progresiva. Si las juiciosas o penetrantes observaciones sobre la vida de las sociedades que habían podido hacer Aristóteles y Bossuet, Montesquieu y Condorcet no llegaban a constituir una sociología es que les faltaba ese principio fundamental. Tal principio sólo podía ser resultado de un progreso del pensamiento filosófico. El prejuicio dualista sólo podía retroceder ante una audaz afirmación de la unidad de la naturaleza, y esta misma afirmación sólo podía ser la coronación de una síntesis más o menos integral de los conocimientos ya adquiridos por la ciencia. Sólo dándose a sí mismo el espectáculo de la obra realizada podía el espíritu humano adquirir el valor necesario para hacerla avanzar. Si los físicos, los químicos o los biólogos son espíritus positivos es, casi siempre, porque sus ciencias son positivas desde hace mucho tiempo. La familiaridad con el método que se usa en estas ciencias y el conocimiento de los resultados obtenidos y de las leyes establecidas basta para educarles en los principios positivos. Pero para percibir el carácter positivo de una ciencia que aún no había sido realizada, para afirmar de un orden de fenómenos que está sometido a leyes antes de que esas leyes fuesen descubiertas, era preciso un filósofo que sacase de una cultura enciclopédica su fe positiva y la fortificase además realizando un somero esbozo de la ciencia, pero sin que este esbozo fuese separable de la filosofía general que había sugerido la idea del mismo y que encontraba en él su confirmación.

* Lévy-Bruhl, *La filosofía de Augusto Comte*, pág. 403.

También desde otro punto de vista hay una relación de implicación mutua entre la sociología y la filosofía positiva. En efecto, la afirmación de la unidad de la naturaleza no bastaba para que los hechos sociales se convirtiesen en el objeto de estudio de una nueva ciencia. También el monismo materialista postula que el hombre es parte de la naturaleza, pero al hacer de la vida humana, individual o colectiva, un mero epifenómeno de las fuerzas físicas hace que resulte inútil tanto la sociología como la psicología. Desde este punto de vista, tanto los fenómenos sociales como las representaciones individuales son reabsorbidos, por así decir, en su sustrato material, que es el único que podría ser estudiado científicamente. Para que pudiese nacer la sociología no bastaba, pues, con proclamar la unidad de lo real y del saber, sino que era preciso también que esta unidad fuese afirmada por una filosofía que no ignora la natural heterogeneidad de las cosas. No bastaba con haber establecido que los hechos sociales están sometidos a leyes; había que añadir que tienen le-

yes específicas que les son propias y que son comparables a las leyes físicas o biológicas, pero sin que se las pueda reducir directamente a estas últimas; además era preciso que para descubrir esas leyes la inteligencia se dedicase directamente a estudiar el reino social, considerándolo en sí mismo, sin mediaciones y sin sustituirlo por ninguna otra cosa, dejándole toda su complejidad. Ahora bien, sabemos que para Comte las diferentes ciencias fundamentales son irreductibles unas a otras, aunque el conjunto que forman constituye un sistema homogéneo. La unidad del método positivo no hace imposible su especificidad. De este modo, por el solo hecho de que la sociología era incluida entre las ciencias naturales, se encontraba asegurada su individualidad, pero el principio que se la garantizaba suponía, evidentemente, una amplia comparación de las ciencias anteriores, de sus métodos y de sus resultados, comparación que no podía ser hecha más que en el curso de una amplia síntesis filosófica tal y como la filosofía positiva.

Nacida en el seno de una filosofía la sociología debía pues, con absoluta necesidad, presentar inicialmente el carácter distintivo de toda disciplina filosófica, es decir, el gusto por las visiones generales y de conjunto y, por el contrario, una cierta indiferencia hacia los hechos concretos y las investigaciones de los especialistas. Consiguientemente, era natural que se constituyese al margen de las técnicas especiales, como un modo de especulación autónoma capaz de bastarse a sí misma. Por lo demás, esta actitud estaba justificada por el estado en que se encontraban entonces las ciencias, por el espíritu que las animaba y que, en esos aspectos esenciales, era radicalmente opuesto a aquél en conformidad con el cual procedía la nueva ciencia. No sin razón, en efecto, reprocha Comte a la economía política de su tiempo el no ser una ciencia verdaderamente positiva, el estar aún enteramente impregnada de filosofía metafísica y el perder el tiempo en discusiones estériles sobre las nociones elementales de

valor, de utilidad y de producción, discusiones que recuerdan –dice– «a los extraños debates de los escolásticos de la Edad Media sobre los atributos fundamentales de sus entidades puramente metafísicas» *. Además, la opinión generalmente compartida por los economistas «acerca del necesario aislamiento de su pretendida ciencia respecto al conjunto de la filosofía social» le parecía, con razón, que constituía «un reconocimiento involuntario, decisivo, aunque fuese indirecto, de la inanidad científica de esta teoría... Pues, por la naturaleza del asunto, tanto en los estudios sociales, como en todos los relativos a los cuerpos vivos, los diversos aspectos generales son, con entera necesidad, mutuamente interdependientes y racionalmente inseparables, hasta tal punto que no se les puede explicar con claridad más que a unos por otros» **. Es innegable, en efecto, que la noción de ley natural tal y como la entendía Comte, era ajena a la ciencia económica. Ciertamente, los economistas han hecho amplio uso de la palabra ley, pero en sus labios no tenía en modo alguno el sentido que tiene en las ciencias de la naturaleza. No indica relaciones fácticas, objetivamente observables, entre las cosas, sino conexiones puramente lógicas entre conceptos formados de modo enteramente ideológico. Para el economista no se trataba de descubrir lo que sucede en la realidad, de buscar cómo efectos dados se derivan de causas igualmente dadas, sino de combinar mentalmente nociones enteramente formales, como las de valor, utilidad, escasez, oferta, demanda, etc. Y el mismo reproche podía hacerse a las teorías más generalmente aceptadas sobre el derecho y sobre la moral, tanto a la de Montesquieu como a la de Kant.

Por las diferentes razones que acabamos de exponer la sociología sólo podía tomar conciencia de sí misma en un pen-

* *Curso de filosofía positiva*, IV, pág. 215.
** *Ibid.*, pág. 126.

samiento filosófico, lejos de las disciplinas especiales y de su influencia, y hasta ese carácter dependía de causas demasiado profundas como para que haya perdido toda razón de ser a partir del momento en que la ciencia hubo empezado a organizarse. Es por esto por lo que no podía asombrarnos el encontrarnos esa peculiaridad en el sucesor inmediato de Comte, en Spencer. Es perfectamente evidente que Spencer hizo sociología como filósofo, puesto que no se propuso estudiar los hechos sociales en sí mismos y por sí mismos, sino mostrar cómo se verifica la hipótesis evolucionista en el ámbito social. Pero por eso mismo se encontró en situación de completar o rectificar en puntos importantes las concepciones generales de la sociología comtiana. Aunque Comte hubo integrado definitivamente las sociedades en la naturaleza, el exagerado intelectualismo de que estaba impregnada su doctrina se conciliaba mal con este axioma fundamental de toda sociología. Si es el evolucionismo científico el que determina la evolución política, moral y estética, hay una gran distancia entre las explicaciones sociológicas y las usuales en las otras ciencias naturales, y es difícil que no se produzca una recaída en la ideología. Al mostrar que una misma ley domina el mundo social y el mundo físico, Spencer ha puesto en estrecha proximidad a las sociedades con el resto del universo; nos ha dado la conciencia de que bajo los hechos que se producen en la superficie de la conciencia colectiva y que traducen las obras del pensamiento reflexivo, se producen oscuras fuerzas que no mueven a los hombres en virtud de una mera necesidad lógica, como la que une entre sí a las sucesivas fases del desarrollo científico. Por otra parte, Comte no admitía que hubiese una pluralidad de tipos sociales; para él sólo existía una sociedad, la asociación humana en su integridad, y los distintos Estados no eran sino momentos diferentes en la historia de esta única sociedad. De este modo, la sociología se encontraba en una situación única entre todas las ciencias puesto que tenía por objeto a un ser único en su género. Spencer ha suprimido esta anomalía al mostrar que, al igual que los organismos, las sociedades pueden clasificarse en géneros y especies, y, sea cual fuere el valor de la clasificación que ha propuesto, al menos es cierto que el principio mereció ser conservado y ha sobrevivido. Aunque elaboradas filosóficamente, esas dos reformas constituían pues preciosas adquisiciones para la ciencia. Pero aunque este modo de entender y de hacer la sociología ha sido ciertamente necesario y provechoso en un momento dado, tanto esta necesidad cuanto esta utilidad sólo eran provisionales. Para constituirse e incluso para hacer sus primeros progresos la sociología necesitaba apoyarse en una filosofía, pero para llegar a ser verdaderamente ella misma era indispensable que tomase otro carácter.

II

El propio ejemplo de Comte puede servir para probar esta afirmación pues, en razón de su carácter filosófico, la sociología por él edificada no satisface en modo alguno las condiciones que él mismo exigía de toda ciencia positiva.

En efecto, de las dos partes que ha distinguido en esta ciencia, la estática y la dinámica, verdaderamente sólo ha tratado la segunda; por otra parte, desde su punto de vista era la más importante, pues si según él sí hay hechos sociales distintos de los fenómenos puramente individuales es, sobre todo, porque hay una evolución progresiva de la humanidad, es decir, porque la obra de cada generación le sobrevive y viene a sumarse a la de las generaciones siguientes. El progreso es el hecho social por excelencia. Ahora bien, tal y como la ha expuesto la dinámica social no presenta en modo alguno «esta continuidad y esta fecundidad» que, según la propia observación de Comte, constituyen «los síntomas más inequívocos de todas las concepciones verdadera-

mente científicas»*, pues Comte mismo la consideraba como casi terminada por él. La dinámica social cabe por entero en la ley de los tres estadios y una vez descubierta esa ley, no vemos cómo sería posible completarla y extenderla, y, aún menos, qué nuevas leyes podrían ser descubiertas. La ciencia quedaba cerrada nada más fundada. De hecho, aquellos discípulos de Comte que se han atenido rigurosamente al contenido de la doctrina no han podido hacer otra cosa que reproducir las proposiciones del maestro ilustrándolas a veces con nuevos ejemplos, pero sin que esas variantes puramente formales hayan constituido nunca verdaderos descubrimientos. Así se explica que después de Comte se haya detenido el desarrollo de la escuela propiamente comtiana; se han repetido ritualmente las mismas fórmulas sin que se realizase ningún proceso. Y es que una ciencia no puede vivir y desarrollarse cuando se reduce a estudiar solamente un único problema en el que un gran espíritu pone de cuando en cuando su impronta. Para que progrese es preciso que se resuelva en una cantidad progresivamente creciente de cuestiones especiales, a fin de hacer posible la cooperación de espíritus diferentes y de generaciones sucesivas. Sólo con esta condición tendrá el carácter colectivo e impersonal, sin el que no es posible la investigación científica. La concepción filosófica y unitaria que Comte se hacía de la sociología se oponía a esta división del trabajo. Por ello su dinámica social no es, en el fondo, más que una filosofía de la historia de una profundidad y de una novedad notables, pero construida sobre el modelo de las filosofías anteriores. Se trata de percibir la ley que domina «el movimiento necesario y continuo de la humanidad» y que es la única que permitirá introducir en la sucesión de los acontecimientos históricos la unidad y la continuidad que les faltan. Pero ya Bossuet no se

* *Curso*, IV, pág. 214.

proponía una meta diferente. Difieren tanto el método cuanto la solución, pero la investigación es de idéntica naturaleza*.

Y sin embargo, a pesar de lo que de instructivo tenía el fracaso de una tentativa como ésa, para la mayor parte de nuestros contemporáneos la sociología ha seguido siendo poco más o menos lo que era para Comte, es decir, una especulación esencialmente filosófica. Desde hace veinte años asistimos a un verdadero florecimiento de la literatura sociológica. La producción, escasa e intermitente en otro tiempo, ha llegado a ser continuada, se han construido nuevos sistemas y se siguen construyendo todos los días; pero siempre, o casi siempre, son sistemas en los que, de modo más o menos claro, toda la ciencia se reduce solamente a un único problema. Como en Comte o en Spencer, se sigue tratando de descubrir la ley que domina la evolución social en su conjunto. En un caso es la ley de la imitación, en otros la de la adaptación o la lucha por la vida y, más concretamente, la lucha entre las razas; en otro caso es la acción del medio físico, etc. Desde luego, al ver a todos esos estudiosos afanándose en la búsqueda de la ley suprema, de la causa que domina a todas las causas, de «la llave que abre todas las cerraduras» **, uno no puede

* *La estática social* consiste en un número muy pequeño de teorías sobre la familia, la naturaleza del vínculo social o la del gobierno que recuerdan, en suma, a la *filosofía política* de los signos precedentes. Desde luego, se encuentran en ella indicaciones preciosas. Pero no sólo no se consideran la mayor parte de las formas de agrupación –clanes, clases, castas, corporaciones, ciudades, etc.–, sino que el elemento social fundamental, la familia, es concebido como si siempre fuese semejante a sí mismo; la idea de una clasificación de los diversos tipos de organización doméstica, que implica la idea de diversas correlaciones entre la familia y las organizaciones más vastas, no se le ocurre a Comte. Por ello no es posible efectuar descubrimientos y la teoría de la familia se termina de golpe.

** La expresión es de Tarde (*Leyes de la imitación*, pág. v) que se remite a la autoridad de un filósofo que parece ser Taine, pero, sea cual fuera

por menos de pensar en los alquimistas de antaño en busca de la piedra filosofal *.

Lejos de que haya habido un progreso lo que se ha producido, más bien, es un retroceso. Al menos, para Comte la sociología era la ciencia integral de todos los hechos sociales; abarcaba los múltiples aspectos de la vida colectiva; no se excluía de ella, por sistema, ninguna categoría de fenómenos. Si se negaba a ver en la economía política una ciencia sociológica, era porque en su época era tratada con un espíritu que nada tenía de científico, es que desconocía la verdadera naturaleza de la realidad social, pero en modo alguno pretendía dejar fuera de la sociología a los hechos económicos. Por consiguiente, quedaba abierto el camino a una ulterior división del trabajo y a una creciente especialización de los problemas a medida que se extendiese el dominio de la ciencia y que se apreciase mejor su complejidad. Por el contrario, en los sociólogos más recientes ha ido cristalizando poco a poco la idea de que la sociología es diferente de las ciencias sociales, o de que hay una ciencia social general que se contrapone a esas disciplinas particulares, que tiene un objeto de estudio que le es propio, un método específico, y para la que se reserva el nombre de sociología. Partiendo del hecho de que

el autor de la misma, nos parece muy poco científica. No creemos que haya ciencia alguna que disponga de una llave de ese género. Hay que abrir las cerraduras –o digamos incluso que forzarlas– una a una, y laboriosamente.

* Este modo de concebir la sociología es tan inveterado que a veces se entienden los trabajos de los sociólogos como si no pudiesen ser concebidos de otro modo. Por esta razón se nos ha hecho el reproche de que pretendemos reducir todo a la división del trabajo, porque habíamos hecho un libro sobre ese tema, o de que todo lo explicamos por la coerción colectiva, siendo así que en el carácter coercitivo de las instituciones no veíamos otra cosa que un medio –y quizá no es el único– de definir los hechos sociales de modo que se determine el ámbito de nuestro estudio.

las ciencias sociales se han constituido al margen de las grandes síntesis filosóficas a propósito de las cuales se creó la palabra sociología, se llegó a la conclusión de que debía de haber dos clases de investigaciones claramente diferentes y se propusieron establecer una distinción entre ambas. Mientras que cada ciencia social se ha limitado a estudiar una categoría determinada de fenómenos sociales, la sociología, se ha dicho, tiene por objeto la vida colectiva en general; es a título de ciencia social *general* como constituye una individualidad distinta. Pero para poder exponer y discutir con alguna precisión las diferentes tentativas que se han hecho en ese sentido es necesario establecer una distinción entre los dos sentidos diferentes en que ha sido usada por los autores la palabra «general».

En un primer sentido se dice que la sociología es *general* porque considera en toda su complejidad a la realidad social que las ciencias particulares dividen y descomponen por abstracción; es la ciencia concreta, sintética, mientras que las demás ciencias son analíticas y abstractas. Empleando la terminología de los lógicos diríamos que *general* está tomado aquí en comprensión; quiere decir que el objeto de la investigación es considerado junto con todos los caracteres que le pertenecen y todos los elementos que lo constituyen. De este modo, para Stuart Mill la ciencia social general o sociología propiamente dicha tendría por objeto los «estados de sociedad» tal y como se dan sucesivamente en la historia de los pueblos. Con esa expresión designa «el estado de todos los hechos o fenómenos sociales más importantes en un mismo momento» *; y pone como ejemplos al grado de educación y de cultura moral en la comunidad y en cada clase, el estado de la industria, el de las riquezas y de la distribución, las ocupa-

* *Lógica*, libro VI, cap. X, par. 2. La distinción entre los dos sentidos de la palabra *general* ha sido correctamente establecida por Belot en su introducción al libro VI de la *Lógica* (1897), pág. LXXV.

ciones habituales de la nación, su división en clases, la naturaleza y la fuerza de las creencias comunes, la naturaleza del gusto, la forma del gobierno, las leyes y costumbres más importantes, etc. El conjunto de todos esos elementos es lo que forma el estado de sociedad o, para utilizar otra expresión que Mill también emplea, el estado de civilización. Mill establece que esos elementos no pueden combinarse de cualquier manera, sino que entre ellos existen correlaciones naturales en virtud de las cuales sólo pueden aparecer asociados de acuerdo con una determinada relación. La sociología tendría que tratar dos clases de problemas: o bien determinaría cuáles son esas correlaciones, es decir, cuáles son las uniformidades de coexistencia de un mismo estado de sociedad, o bien trataría de averiguar cómo se enlazan los estados sucesivos y cuál es la ley de ese enlace. El objeto de las ciencias sociales particulares sería completamente distinto. Tomarían como punto de partida el punto a que llega la sociología: dado un estado de sociedad tendrían que buscar qué cambios pueden introducir en él tal o cual factor determinado; por ejemplo, se preguntarían qué efecto tendría sea la supresión de la ley sobre los cereales (economía política) o la abolición de la monarquía y la introducción del sufragio universal (ciencia política) sobre un conjunto dado de condiciones sociales. Desde ese punto de vista, la sociología es tan independiente de las ciencias sociales que ejerce una verdadera preeminencia sobre ellas; pues es ella la que les proporciona sus postulados fundamentales, a saber, esos estados de sociedad que sirven de base a las deducciones de los especialistas. Es a ella, dice Mill, «a la que corresponde limitar y controlar las conclusiones de las investigaciones más concretas del otro tipo»*.

No nos detendremos a hacer ver lo que esta concepción de las ciencias especiales tiene de insostenible. Es evidente que

* *Ibid.*, cap. X, part. 1.

Mill se forma una representación de las mismas a partir del modelo de esta economía política abstracta y deductiva que ya Comte se negaba a incluir entre las ciencias positivas. Pues, ¿cómo dar ese nombre a una ciencia que no tiene por objeto un grupo de hechos fijos, dados en lo real, sino que sólo se ocupa de deducir de causas hipotéticas efectos meramente posibles? En lo que concierne a la sociología propiamente dicha la definición que de ella da Mill no se hace acreedora a esta objeción; es innegable que los estados de sociedad de que se ocupa forman parte de lo real. Sólo que están formados por la reunión de fenómenos tan diversos que a una única ciencia le es imposible dominar una materia de una tal diversidad. En efecto, un estado de sociedad se compone de los sistemas religioso, jurídico, moral, económico, técnico, científico, etc., de una sociedad en una época determinada. Y, a su vez, cada uno de esos sistemas es un todo complejo de instituciones que ellas mismas son muy complejas. Por ejemplo, el sistema religioso comprende una multiplicidad de dogmas, de mitos y de ritos, una organización sacerdotal, etc.; el sistema jurídico, códigos más o menos numerosos y voluminosos, costumbres, una organización judicial, etc. Por tanto, un todo tan heterogéneo no podría ser estudiado en bloque, como si estuviese dotado de una unidad objetiva. Es un mundo infinito, del que sólo se podrá tener una representación mutilada mientras se trate de abarcarlo de una vez y en su conjunto; pues para ello hay que resignarse a verlo en líneas generales y sumariamente, es decir, confusamente; es necesario que cada fragmento del mismo sea estudiado aparte; cada uno de ellos es lo bastante vasto como para convertirse en objeto de estudio de una ciencia entera. De este modo, esta ciencia general y única a la que se daba el nombre de sociología se descompone en una multitud de ramas distintas, aunque indisociables, y las relaciones que unen entre sí a los elementos así descompuestos, las acciones y las reacciones que ejercen unos sobre

otros no pueden ser determinadas a su vez más que con ayuda de investigaciones que aunque estén situadas en los límites de dos o más dominios no por ello dejan de ser específicas. Por ejemplo, es a los científicos que se ocupan de economía política o de religión, y sólo a ellos, a quienes corresponde establecer las relaciones entre fenómenos religiosos y fenómenos económicos.

Pero lo que quizá sea aún menos posible es pretender explicar esos estados de sociedad estableciendo un orden de filiación entre ellos. Pues un estado de sociedad no es una especie de entidad indivisible que engendra el estado siguiente, al igual que es engendrado por el que le precede, sino que cada uno de los sistemas y aún cada una de las instituciones que sirven para formarlo tiene su individualidad y depende de condiciones especiales. No es el todo lo que produce el todo, sino que cada parte tiene su propia génesis que exige que se la establezca aparte. De este modo, para mantener la unidad de la investigación Mill se ve obligado a admitir, a imitación de Comte, que en cada estado de sociedad hay un elemento, siempre el mismo, que domina a todos los demás y que constituye el agente principal del movimiento social, «una cadena dominante, a cada sucesivo eslabón de la cual estarían suspendidos los correspondientes eslabones de todos los demás progresos». Ese elemento privilegiado sería «el estado de las facultades especulativas de la raza humana que se manifiesta en la naturaleza de las creencias a que ha llegado –sea por los caminos que fuere– respecto de sí misma y del mundo que la rodea» *. El inextricable problema que se había planteado al sociólogo se encuentra así singularmente simplificado: la evolución de los estados de sociedad, tomados en toda su complejidad, es sustituida por la mera evolución de las religiones y de la filosofía. Pero no

* *Lógica*, libro VI, cap. X, par. 7.

es necesario demostrar lo que tiene de arbitrario un tal postulado. Nada nos autoriza a suponer que haya un fenómeno social que goce de una tal prerrogativa sobre todos los demás; incluso si suponemos que en cada tipo social hay un sistema de opiniones o de prácticas que desempeña realmente un papel un tanto preponderante, no está probado, en modo alguno, que siempre sea el mismo, en todas las épocas y en todos los países. En otro tiempo la influencia de las prácticas religiosas era mucho más acentuada que la de la de las ideas; la influencia del fenómeno económico ha variado en sentido inverso. Las condiciones de la vida social han cambiado demasiado en el curso de la historia como para que las mismas instituciones hayan podido conservar la misma importancia siempre y en todas partes. Así es como la función preeminente en la serie zoológica cambia según las especies, y además la palabra preeminencia sólo es usada aquí de modo bastante impreciso y, de alguna forma, figurado.

Pero la palabra *general* es tomada en un sentido diferente, casi contrario al anterior, por numerosos sociólogos que denominan «ciencia social general» o «sociología» a la ciencia social más abstracta de todas, la que, llevando más lejos el análisis, se aleja más de la realidad compleja y toma por objeto de estudio a las relaciones más sencillas, a aquellas de las que todas las demás no serían sino modalidades o combinaciones. Se podría decir que la palabra es empleada aquí en extensión; es decir que por *general* se entiende lo que es lo bastante indeterminado como para encontrarse en todos los casos particulares. Así es como Giddings [10] ha definido la sociología. No tiene inconveniente alguno en reconocer que los diversos aspectos de la vida social están siendo estudiados ya por las diferentes ciencias económicas, históricas y políticas. Pero según él para el sociólogo ésa no es la cuestión. «¿Es un todo la sociedad? ¿Hay ciertos hechos esenciales, ciertas causas y ciertas leyes que se encuentran en las comunidades de todo tipo y de todas las épocas, en las que se apoyan las formas so-

ciales más específicas y por las cuales se explican? Si estamos autorizados a responder afirmativamente se sigue de ello que esas verdades universales deben ser enseñadas» *. Establecerlas y enseñarlas sería el objeto propio de la sociología. Por ejemplo, la economía política se pregunta cómo se producen las riquezas en la sociedad y cómo circulan en ella; la ciencia política estudia el estado orgánico de la sociedad, una vez que se ha convertido en un Estado constituido. Pero tanto una ciencia como la otra se basan en un hecho que postulan sin estudiarlo: es el de que existen sociedades, es el de que «seres humanos se asocian». Es este hecho el que constituirá el objeto estudiado de la sociología. Tendrá pues que buscar en qué consiste la asociación humana en general, haciendo abstracción de las formas especiales que puede tomar, cuáles son los factores de que dependen sus principales caracteres y los elementos mentales a que da origen. En una palabra, sería la ciencia «de los principios generales»; consistiría «en un análisis de las características generales de los fenómenos sociales y en la determinación de las leyes generales de la evolución social» **.

Desde luego, si simplemente se pretendiera decir que una vez que las ciencias sociales hubiesen progresado lo bastante, habría ocasión de comparar unos con otros los resultados obtenidos por cada una de ellas a fin de extraer las relaciones generales allí incluidas, el problema así planteado no tendría en sí mismo nada de insoluble. Sólo que la sociología así definida no sería esencialmente distinta de las ciencias sociales, tendría el mismo ámbito, salvo que lo abarcaría desde más arriba y en su conjunto. Lejos de constituir una ciencia autónoma, estaría, por el contrario, en una relación de total independencia inmediata de esas diferentes disciplinas, de las que debería tomar todos sus materiales y no podría progresar más que en la medida en que ellas mis-

* *The Principles of Sociology*, pág. 32.
** *Ibid.*, pág. 33.

mas progresen. No habría razón alguna para hacer de ella una entidad científica distinta, designada por un vocablo especial. Pero no es en modo alguno así como Giddings, y con él buen número de sociólogos actuales, entienden esta ciencia general de las sociedades. Por lo demás, no podrían hacerlo sin verse obligados al mismo tiempo a reconocer que la hora de la sociología aún está lejos; pues esas grandes generalizaciones sólo serían posibles cuando los estudios especiales hayan alcanzado un estado mucho más avanzado que el que hoy tienen. Pero para ellos esta ciencia sintética, lejos de ir a remolque de las ciencias particulares, gozaría de una verdadera «primacía lógica» sobre estas últimas; en lugar de ser la conclusión última de ellas le proporcionarían sus fundamentos. «La sociología, lejos de no ser más que la suma de las ciencias sociales, es más bien la base común de éstas. Sus principios, que son de una gran extensión, son los postulados de las ciencias especiales» *. Es la economía política la ciencia del Estado, etc., los que tendrían necesidad de apoyarse en otra ciencia; pues el estudio de las formas más complejas de la vida social sólo puede ser emprendido provechosamente si se tiene ya una noción suficiente de las formas más elementales. Ahora bien, es la sociología –se dice– la que trata de estas últimas; así pues, puede y debe bastarse a sí misma. Las otras ciencias sociales la suponen, pero ella no supone antes de ella a ninguna. Es por ella por lo que debe empezar la investigación y la enseñanza **.

Por desgracia, esas formas elementales no existen en parte alguna en un estado de aislamiento, siquiera fuese relativo, que hiciese posible la observación directa. No hay que

* *Ibid.*, pág. 33.
** Giddings llega a decir que las ciencias sociales se diferencian de la sociología, como ésta de la psicología y como la propia psicología de la biología (*ibid.*, cfr. págs. 25-26).

confundirlas con las formas primitivas. Las sociedades más rudimentarias aún son complejas, aunque de una complejidad confusa; contienen a sí mismas, entremezclados unos con otros, aunque de todos modos reales, todos los elementos que más adelante se diferenciarán y se desarrollarán en la evolución. Son sociedades muy especiales: constituyen tipos particulares, y por otra parte es innegable que ni Giddings ni los demás sociólogos que le han precedido o seguido en este camino han pretendido limitar su investigación solamente al estudio de esas sociedades, ni tampoco reducir la sociología a no ser otra cosa que una etnografía comparada. Esas formas que él llama elementales son, como hemos visto, las formas más generales; tanto una expresión como la otra son utilizadas indistintamente. Ahora bien, trátese de fenómenos sociales o de fenómenos físicos, lo general sólo existe en lo particular. Lo que se denomina la asociación humana no es una sociedad determinada, sino el conjunto de los caracteres que se encuentran en todas las sociedades; esos caracteres no se presentan nunca al observador más que inextricablemente unidos a los caracteres distintivos de los diversos tipos sociales, e incluso de las diferentes individualidades colectivas. Por otra parte, como para separar los primeros de los segundos se descarta el método que consistiría en constituir primero los tipos particulares y después en extraer por vía de comparación lo que tienen en común, no tenemos criterio alguno que nos permita operar esta disociación y no se puede proceder a ella más que a ojo de buen cubero y de acuerdo con impresiones enteramente personales. Se retienen tales hechos o se excluyen tales otros porque los primeros *parecen* ser esenciales y porque los segundos *parecen* ser secundarios, pero sin que se pueda dar ninguna razón objetiva de esas preferencias o de esas exclusiones. De este modo, cuando Giddings se propone analizar esos elementos primarios y generales empieza por establecer, como un axioma evidente «que todos ellos están contenidos en la base física de la sociedad, en la población social» *. Es completamente cierto que la población es un elemento esencial de cualquier sociedad, pero lo primero que hay que decir es que hay una ciencia especial que estudia las leyes de la población: es la demografía, o, más específicamente, lo que Mayr llama demología. ¿Debería el sociólogo aportar un punto de vista particular para diferenciarse del demógrafo? Sin duda estará obligado a estudiar la población haciendo abstracción de las diversas formas que presenta según las sociedades. Pero entonces no tendrá mucho que decir de ellas. De este modo, Giddings se ve obligado a abandonar esas generalidades extremas; habla de la distribución de la población en las diferentes sociedades (no civilizadas, semicivilizadas, civilizadas) **, de las diferentes clases de grupos (genéticos, congregativos) ***, etc. ¿Dónde hay que detenerse si se sigue ese camino y dónde se encuentra el límite entre lo que es de la competencia del sociólogo y lo que corresponde a las demás ciencias? En el capítulo III del libro II, bajo el epígrafe «Composición social» se habla de los grupos poliándricos y poligámicos, de las tribus matronímicas y patronímicas, de las sociedades cuya base son las aldeas; ese desarrollo encierra toda una teoría sobre los orígenes de la familia. Así pues, el objeto de estudio asignado a la sociología sigue estando esencialmente indeterminado; es el propio sociólogo quien lo determina, de acuerdo con la amplitud de sus conocimientos y de sus gustos personales. Hay más: al determinarlo así está obligado a invadir el ámbito de las ciencias especiales, sin lo cual no tendría materia de estudio alguna. Las cuestiones que trata no son de naturaleza diferente de las que tratan los especialistas, sólo que como no podría tener una competencia universal, se ve condenado a enunciar ge-

* *The Principles...*, pág. 79.
** *Ibid.*, págs, 82-87.
*** *Ibid.*, pág. 89.

neralidades imprecisas, inseguras o incluso completamente inexactas. Y, con todo, el tratado de Giddings es uno de los mejores, quizá incluso el mejor de ese tipo de tratados. Por lo menos en él el autor se esfuerza por circunscribir su tema de estudio y estudiar un limitado número de elementos. Mucho más difícil aún sería decir en qué consiste el objeto preciso de la sociología para Tarde, Gumplowicz, Ward y muchos otros más y cómo esta ciencia, que, sin embargo, de hecho distinguen de las demás ciencias sociales, se sitúa en relación con estas últimas. Aquí la indeterminación se erige en principio, y, por consiguiente, ya no hay ciencia. No es ni siquiera esta filosofía metódica que había tratado de instituir Comte; es un modo particular de especulación, que ocupa un lugar intermedio entre la filosofía y la literatura, y en el que algunas nociones teóricas muy generales reaparecen una y otra vez a través de todos los problemas posibles.

No es oponiendo la palabra *general* a la palabra *especial* como se podrá establecer nunca una línea de demarcación claramente trazada entre la sociología y las ciencias particulares de la sociedad. Podríamos pues considerar esta distinción imposible si no se hubiese intentado recientemente en Alemania, por Simmel[11], un esfuerzo por realizarla según un principio aparentemente diferente.

Según este autor lo que distingue esas dos clases de investigaciones es que las ciencias especiales estudian lo que sucede en la sociedad, y no a la propia sociedad. Los fenómenos de que se ocupan (religiosos, morales, jurídicos, etc.) se producen en el seno de grupos; pero los grupos en cuyo seno tienen lugar deben ser objeto de otra investigación, independiente de las precedentes, y que no es otra que la sociología. Los hombres que viven en sociedad persiguen, al abrigo de la sociedad que forman, una gran variedad de fines de toda clase, religiosos unos, otros económicos, otros estéticos, etc., y las ciencias particulares tienen por objeto de estudio, precisamente, los *procesos* especiales en virtud de los

cuales se alcanzan esos fines. Pero esos *procesos* no son sociales en sí mismos o, al menos, sólo tienen ese carácter indirectamente y porque se desarrollan en un medio que sí es propiamente colectivo. Las ciencias correspondientes no son pues verdaderamente sociológicas. Dicho de otro modo, en ese *complejo* que se llama sociedad hay dos clases de elementos que exigen que se les distinga con el mayor cuidado: hay el contenido, es decir, los diversos fenómenos que tienen lugar entre los individuos asociados; y además hay el continente, es decir, la asociación misma en cuyo interior se observan esos fenómenos. La asociación es la única realidad expresamente social, y la sociología es la ciencia de la asociación *in abstracto*. «La sociología debe buscar sus problemas no en la materia de la vida social, sino en su forma... Es en esta consideración abstracta de las formas sociales en lo que se basa todo el derecho a existir de la sociología; es así como la geometría debe su existencia a la posibilidad de abstraer de las cosas materiales sus formas espaciales.»

¿Pero por qué medios realizar esta abstracción? Dado que toda asociación humana se forma con vistas a fines particulares, ¿cómo aislar la propia asociación de los diversos fines a los que sirve a fin de determinar las leyes de la misma? «Comparando las asociaciones destinadas a los fines más diversos y extrayendo lo que tienen en común. De este modo, se neutralizan mutuamente todas las diferencias que presentan los fines especiales en torno a los cuales se constituyen las sociedades y lo único que se destacará será la forma social. Así es como un fenómeno como la formación de partidos se observa tanto en el mundo artístico cuanto en los medios políticos, tanto en la industria como en la religión. Por tanto, si se busca qué es lo que se encuentra en todos esos casos, a pesar de la diversidad de fines y de intereses, se obtendrán las especies y las leyes de ese particular modo de agrupación. El mismo método permitirá estudiar la dominación y la subor-

dinación, la formación de jerarquías, la división del trabajo, la competencia, etc.*.

Innegablemente, no podría plantearse la posibilidad de negar a la sociología el derecho a constituirse por abstracción; ninguna ciencia se constituye de otro modo. Sólo que es necesario que las abstracciones sean dirigidas metódicamente, que dividan las cosas según sus articulaciones naturales. Para clasificar unos hechos según categorías diferenciadas y sobre todo para asignarlos a ciencias distintas, es preciso además que no sean de la misma naturaleza y no se impliquen mutuamente hasta el punto de que unos sean inexplicables sin los otros. Así pues, para justificar la definición de la sociología que se nos propone no basta con recordar el ejemplo de las ciencias que proceden por abstracción, sino que es necesario probar que la abstracción a que se recurre es perfectamente conforme a la naturaleza de las cosas.

Ahora bien, ¿con qué derecho se separa de modo tan radical el continente y el contenido de la sociedad? Desde luego, es perfectamente exacto que no todo lo que sucede en la sociedad es social, pero no ocurre lo mismo, hay que reconocerlo, con todo lo que produce en la sociedad *y por ella*. Para que fuese legítimo poner fuera de la sociología a los diversos fenómenos que constituyen la trama misma de la vida social, habría que haber establecido que no son obra de la comunidad sino que, aunque tengan otros orígenes diferentes, vienen a llenar y a utilizar los marcos que les ofrece la sociedad. Ahora bien, es difícil ver la razón en virtud de la cual las tradiciones colectivas, las prácticas colectivas de la religión, del derecho, de la moral o de la economía política, serían realidades menos sociales que las formas exteriores de la colectividad. Por el contrario, por poco que se esté en contacto con esos hechos, es imposible no sentir presente en ellos la mano de la sociedad que los elabora y cuya huella llevan ostensiblemente. Son la sociedad misma, viviente y activa, pues es por su derecho, su moral y su religión por lo que una sociedad se caracteriza. No se tiene pues razón alguna para ponerlos fuera de la sociedad. Una oposición tan marcada entre el continente y el contenido de la sociedad es incluso particularmente inconcebible desde el punto de vista adoptado por Simmel. Si, al igual que otros sociólogos, admitiese que la sociedad como cuerpo tiene un modo de acción que le es propio y que no se confunde con las interacciones individuales, las formas de interacción podrían ser consideradas como el resultado de esta acción *sui generis;* por consiguiente no sería en modo alguno contradictorio el que pudiesen ser estudiadas haciendo abstracción de la materia a que se aplican, dado que no se provendrían de ella. Pero precisamente resulta que Simmel rechaza esta concepción. Para él la sociedad no es una causa activa y productiva*; no es más que el resultado de las acciones y reacciones que tienen lugar entre las partes, es decir, entre los individuos. En otras palabras, es el contenido lo que determina el continente, es la materia lo que produce la forma. Pero entonces, ¿cómo sería posible comprender

* «Cómo se mantienen las formas sociales», en *Année Sociologique,* 1, pág. 72; cfr. del mismo autor, *Über sociale Differenzierung,* Leipzig, 1890, págs. 10-20, y «El problema de la sociología», en *Revue de Métaphysique,* año, II, pág. 497.

* Hay aquí en el pensamiento del autor una contradicción que nos parece insoluble. Según él la sociología debe comprender todo lo que es producido *por la sociedad;* lo que parece implicar una cierta eficacia de la colectividad. Por otra parte, se niega a reconocerle esta eficacia; para él la colectividad no es más que un producto. En el fondo, esas formas sociales de que habla no tienen realidad en sí mismas, no son otra cosa que el esquema de las interacciones individuales subyacentes. Sólo aparentemente son independientes de ellas (cfr. *Année Sociologique,* 1, pág. 74, y *Sociale Differenzierung,* pág. 13). ¿Cómo pues se puede asignar a ciencias distintas cosas que sólo para una observación superficial y errónea son diferentes e independientes?

algo de esta forma si se hace abstracción de la materia que constituye toda su realidad?

Una tal abstracción no sólo no tiene nada de metódica, pues tiene como resultado separar cosas esencialmente inseparables, sino que además la abstracción obtenida de este modo está falta de toda determinación. Inicialmente se podría creer que por *formas sociales* o *formas de la asociación,* Simmel entiende el aspecto morfológico de las sociedades, es decir, su base geográfica, la masa y la densidad de la población y la composición de los grupos secundarios y la forma en que están repartidos en el espacio social: en efecto, a lo que parece es ése el contenido de la sociedad, y el término así empleado tendría un sentido definido. Pero si nos remitimos a los ejemplos que el propio Simmel da para ilustrar su pensamiento se verá que para él la palabra tiene una acepción completamente distinta: la división del trabajo, la competencia, el estado de dependencia de los individuos respecto del grupo, la imitación o la oposición no son en modo alguno fenómenos morfológicos. En definitiva, en la medida en que es posible precisar un concepto que en el fondo sigue siendo muy ambiguo, se diría que por formas sociales habría que comprender simplemente los tipos más generales de las relaciones de todas clases que se establecen en el seno de la sociedad. Desde ciertos puntos de vista pueden ser comparados a moldes cuya forma reproducen las relaciones individuales, que constituyen la materia de los mismos: así se explicarían las expresiones empleadas. Como se ve son puras metáforas, y metáforas cuya exactitud es muy discutible. En realidad no hay un continente y un contenido, sino dos aspectos de la vida social, uno más general y otro más especial; y de este modo, en forma escasamente diferente, volvemos a encontrarnos con la concepción que distingue entre la sociología y las ciencias sociales por el diferente grado de generalidad de su objeto.

Hemos visto qué objeciones plantea esta concepción; en este caso aún son más fuertes. Dejando aparte el hecho de

que es difícil comprender por qué hechos de la misma naturaleza serían clasificados en géneros diferentes y atribuidos a ciencias distintas por la sola razón de que no tienen idéntica generalidad, ninguna regla ni ningún criterio objetivo permite determinar el grado de generalidad que debe tener un fenómeno para que pueda ser considerado como sociológico. ¿Es preciso que se encuentre en todas las sociedades o sólo en algunas, en todas las esferas de la vida colectiva o en varias? ¿Debería ser excluida de la sociología -por esencial que sea- una forma de organización que no se observa más que en un pequeño número de pueblos, como la institución de las castas, o que es específica de un sólo órgano de la sociedad, como la división de los fieles de una iglesia en individuos consagrados y en meros laicos? No hay medio alguno de responder a esas preguntas: es el capricho del autor el que decide de la cuestión. De acuerdo con la tendencia que le es propia y el modo como ve las cosas amplía o reduce el círculo de los hechos sociales. Aunque las sociedades secretas sólo se dan en medios sociales muy determinados se estima que «plantea un problema sociológico», «siempre y cuando tengamos una idea suficientemente amplia de las formas de la sociedad» *. La organización política es ya una forma especial de la organización social, la propia aristocracia es una forma especial de organización política; y, sin embargo, se incluye a la aristocracia entre los temas de estudio de la sociología. Por otra parte, como se exige para el sociólogo el derecho a estudiar, además de la forma general de asociación, las determinaciones que ésta toma «influida por la materia concreta en que se realiza», se consigue por ello mismo tener el medio de hacer retroceder indefinidamente los límites de la ciencia hasta incluir en ellos, si se quiere, casi

* «El problema de la sociología», en *Revue de Métaphysique*, págs. 501-502, nota. Todas las citas que siguen están tomadas del mismo pasaje.

todo el contenido que debería ser excluido de ella con el mayor cuidado; pues las relaciones de que está hecho este contenido son determinaciones de esas relaciones más generales llamadas formas, al igual que éstas expresan lo que de más general hay en aquéllas. Pero entonces, ¿dónde nos detendremos? De este modo, so pretexto de circunscribir rigurosamente el ámbito de la investigación se le abandona a lo arbitrario, a todas las contingencias de los temperamentos individuales. No sólo son imprecisos sus límites, sino que no se ve por qué estarían situados en un punto más bien que en otro. Por otra parte, esta extremada indeterminación, que reprochamos a Simmel, no sólo está implicada de modo lógico y enteramente virtual en sus principios sino que, de hecho, caracteriza a todos sus trabajos. Los problemas que en ellos se abordan no se refieren a categorías de hechos determinados; son temas generales de meditación filosófica. Cada estudio es una visión de conjunto de la sociedad considerada en un aspecto concreto. Aquí la sociedad es estudiada desde el punto de vista de la diferenciación, allí desde el punto de vista de la conservación*, más allá desde el punto de vista de la división de los individuos en superiores y subordinados**. De acuerdo con los azares de la inspiración se extienden o se contraen, gracias a su imprecisión, los problemas tratados; se ponen en relación los hechos más diversos y más disparatados. Fácilmente se comprende que en esas condiciones no podría darse una prueba adecuada, pues la prueba sólo es posible en la medida en que el científico se concentra en un objeto definido.

Así pues, sea cual fuere el modo en que se haga, separar la sociología de las ciencias sociales es separarla de lo real, o al menos alejarla de ello; es reducirla a no ser más que una filosofía formal e imprecisa y, por consiguiente, privarla de los caracteres distintivos de toda ciencia positiva. Innegablemente, es a esta separación antinatural a lo que debe ser atribuido el estado alarmante en que hoy se encuentran los estudios sociológicos. En efecto, a pesar de la relativa abundancia de la producción de tales estudios no se puede ignorar el hecho de que dan la impresión de un estancamiento que no podría prolongarse mucho tiempo sin desacreditarlos. Cada sociólogo se fija el objetivo de elaborar una teoría completa de la sociedad. Ahora bien, es evidente que sistemas de tal amplitud sólo pueden ser construcciones intelectuales que, sea cual fuere, por otra parte, el interés de las mismas, tienen por lo menos el grave inconveniente de depender de la personalidad y el temperamento de cada autor de modo demasiado estrecho como para que se puedan separar fácilmente de ellos. Como cada pensador se encuentra encerrado en su propia doctrina, se hacen imposibles tanto la división del trabajo cuanto la continuidad en la investigación y, por consiguiente, también todo progreso. Pues para que poco a poco se llegue a dominar una realidad de una tal amplitud y complejidad, es necesario que en cada momento se reparta la tarea entre el mayor número posible de trabajadores y que hasta las generaciones sucesivas puedan cooperar. Ahora bien, una tal cooperación sólo es posible si los problemas pierden esta generalidad indiferenciada y se dividen y se especializan.

* «Cómo se mantienen las formas sociales».

** «Superiority and subordination», en *American Journal of Sociology*, 1896.

III

Del estado actual de la sociología no se extrae en modo alguno la enseñanza de que la concepción comtiana de la sociología sea estéril y de que deba ser abandonada la idea de una ciencia positiva de las sociedades comparable a la biología. Bien al contrario, esta idea conserva aún hoy todo su valor y

hay que consagrarse a ella resueltamente. Sólo que para que sea fecunda hay que aplicarla al material apropiado, es decir, a la totalidad de los hechos sociales sin excepción. No hay razones para aislar tal o cual aspecto para hacer de él el objeto de estudio específico de la nueva ciencia, al igual que la biología no trata de tal aspecto de los fenómenos vitales más bien que de tal otro. La sociología no es nada si no es la ciencia de las sociedades consideradas al mismo tiempo en su organización, en su funcionamiento y en su devenir. Todo lo que entra en su constitución o en la trama de su desarrollo es de la competencia de los sociólogos. Evidentemente una tal multitud de fenómenos sólo puede ser estudiada gracias a un cierto número de disciplinas especiales entre las cuales se reparten los hechos sociales y que se complementan unas a otras. Por consiguiente, la sociología sólo puede ser el sistema de las ciencias sociológicas.

Pero eso no quiere decir que no sea otra cosa que un nuevo vocablo que se aplica a una categoría de cosas existentes desde hace mucho y que la reforma comtiana sea puramente verbal. La palabra sociología resume e implica un conjunto de nuevas ideas, a saber, que los hechos sociales son indisociables unos de otros y, sobre todo, que deben ser tratados como fenómenos naturales, sometidos a leyes necesarias. Decir que las diferentes ciencias sociales deben convertirse en ramas particulares de la sociología es, pues, establecer que ellas mismas deben ser ciencias positivas, abrirse al espíritu de que proceden las demás ciencias de la naturaleza e inspirarse de los métodos que son habituales en ellas, conservando al mismo tiempo su propia autonomía. Ahora bien, las ciencias sociales han nacido al margen de las ciencias naturales. Al ser anteriores a la aparición de la idea sociológica, se han encontrado por ello mismo sustraídas a su influencia. Integrarlas en la sociología no es simplemente imponerles una nueva denominación genérica, es subrayar que deben orientarse a un nuevo sentido. Es a esta noción de

ley natural que Comte ha tenido la gloria de extender al ámbito de lo social a la que se trata de lograr que penetre en la multiplicidad de los hechos concretos y que se aclimate en esas investigaciones especiales de las que inicialmente estaba ausente y en las que no puede introducirse sin dar lugar a una completa renovación de las mismas. Es ésta, creemos, la tarea actual de la sociología, y es también el verdadero medio de continuar la obra de Comte y de Spencer, puesto que supone conservar su principio fundamental, pero dándole todo su valor por el simple hecho de que no se le aplica a una categoría restringida y más o menos arbitrariamente elegida de fenómenos sociales, sino a la vida social en toda su extensión.

Lejos de que una tal empresa se reduzca a un mero enriquecimiento del vocabulario, según las primeras impresiones, sería mucho más justo temer que será difícil realizarla antes de un lejano futuro. Dado el antagonismo original que se da entre la sociología y las ciencias llamadas sociales (historia, economía política, etc.) parecería que éstas no son susceptibles de tomar un carácter sociológico sin una verdadera revolución que haría tabla rasa de todo lo que existe para sacar de la nada todo un cuerpo de ciencias aún inexistentes. Si la tarea del sociólogo debiera ser ésta, sería singularmente ardua y de un resultado incierto. Pero lo que la facilita, lo que incluso permite esperar resultados próximamente son los cambios que se han producido espontáneamente en el curso de estos últimos cincuenta años en las ideas directrices de que se inspiran los especialistas. Han empezado a orientarse en un sentido sociológico por propia iniciativa. En esos medios especiales se ha producido un trabajo muy importante que, aunque no sea obra de sociólogos propiamente dichos, es innegable que está destinado a afectar profundamente el desarrollo futuro de la sociología. Es importante tomar conciencia de ello, pues, dejando aparte el hecho de que esta evolución espontánea prueba la posibili-

dad del progreso cuya urgencia hemos hecho sentir, permite comprender mejor cómo debe y puede realizarse.

En primer lugar, no es necesario recordar detenidamente la gran transformación por la que ha pasado el método histórico a lo largo de este siglo. Por encima de los acontecimientos particulares y contingentes cuya continuidad constituye la historia aparente de las sociedades, los historiadores fueron a buscar algo más fundamental y permanente en los que pudieran centrarse sus investigaciones con más solidez. Esa realidad son las instituciones. En efecto, las instituciones son a esos incidentes exteriores lo que en el individuo son la naturaleza y el modo de funcionamiento de los órganos a los incidentes de todo tipo que ocupan nuestra vida cotidiana. Sólo por esto deja la historia de ser un estudio narrativo y se abre al análisis científico. Pues de todas las manifestaciones colectivas los hechos que resultaban eliminados o rechazados son los más refractarios a la ciencia, al ser esencialmente propios de cada individualidad social considerada en un determinado momento de su desarrollo. No se parecen a ningún otro, tanto de una sociedad a otra cuanto en el seno de una misma sociedad. Las guerras, los tratados y las intrigas de las cortes o de las asambleas o las acciones de los hombres de estado son combinaciones que nunca se parecen unas a otras; así pues, sólo pueden ser objeto de una narración y, con razón o sin ella, parece que no tienen su origen en ninguna ley definida. En todo caso, se puede asegurar con certeza que si esas leyes existen son más difíciles de descubrir. Por el contrario, las instituciones, aunque evolucionan, conservan sus rasgos esenciales durante largos períodos de tiempo y a veces incluso a lo largo de toda una misma existencia colectiva, pues lo que expresan es la constitución más profunda de toda organización social. Por otra parte, una vez que se las hubo liberado de ese revestimiento de hechos concretos que encubría su estructura interna, se constató que aunque ésta variaba en distinto grado de un

país a otro, sin embargo presentaba notables semejanzas en sociedades diferentes; de este modo, se hacían posibles las comparaciones: surgió la historia comparada. Los germanistas y los romanistas alemanes –Maurer, Wilda, etc.– establecieron concordancias entre las leyes de los diversos pueblos germánicos y entre los germanos y los romanos. Comparando textos clásicos relativos a la organización de las ciudades griegas y latinas, Fustel de Coulanges llegó a establecer el tipo abstracto de la ciudad en sus líneas esenciales. En Summer Maine el campo de comparaciones, aún más amplio, comprendió, además de Grecia e Italia, India, Irlanda y los países eslavos, y se pusieron de manifiesto semejanzas esenciales entre pueblos que hasta entonces pasaban por no tener rasgos comunes.

Nada atestigua mejor la importancia de las transformaciones científicas que acaban de ser señaladas que la evolución llevada a cabo en el curso del siglo XIX por la economía política. Influida por diferentes ideas –por otra parte mal definidas, pero que es posible reducir a dos tipos principales– la economía política alemana ha perdido algunos de los caracteres que le permitían a Comte oponerla a la sociología y considerarla como prototipo de las construcciones ideológicas. Para establecer la legitimidad del proteccionismo y, en términos más generales, de la acción económica del Estado, List ha reaccionado a la vez contra el individualismo y contra el cosmopolitismo de la economía liberal; el *Sistema nacional de economía política* tiene por principio la idea de que entre la humanidad y el individuo está la *nación*, con su lengua, su literatura, sus instituciones, sus costumbres y su pasado. La economía clásica ha forjado un mundo económico que no existe, el *Güterwelt*, un mundo aislado, idéntico en todas partes, y en el que el conflicto de las fuerzas puramente económicas se resolvería de acuerdo con leyes ineluctables. En realidad, es en el seno de colectividades enteramente diferentes unas de otras en donde los individuos se esfuerzan

por enriquecerse, y la naturaleza de esos esfuerzos cambia –y el éxito que tienen difiere– según sean los caracteres de la colectividad en donde se manifiestan. Ese principio tiene dos consecuencias: 1.º una consecuencia práctica, la de que el Estado actúa sobre el comportamiento económico de los individuos por medio de las reformas que introduce y por su política exterior, y 2.º una consecuencia teórica, la de que las leyes económicas varían de un pueblo a otro y que, por consiguiente, la economía abstracta apriorística debe ser sustituida por una *economía nacional* que se apoye en la observación. Ciertamente, el concepto de *nación* es una idea mística y oscura y la propia definición de la economía nacional excluye la posibilidad de verdaderas leyes científicas, pues concibe su objeto como único y excluye la comparación. Sin embargo, List habría realizado un progreso importante al introducir en la especulación económica la idea de que la sociedad es un ser real y que las manifestaciones de la vida que les es propia mantienen relaciones de acción recíproca con los fenómenos económicos.

El *socialismo de cátedra*[12] ha retomado y perfeccionado la idea de List al tratar también por su parte de fundamentar teóricamente su concepción política del papel del Estado: no basta con decir que la actividad económica de los individuos depende de fenómenos sociales, hay que añadir que sólo por abstracción se puede hablar de actividad económica individual. Lo real es la *Volkswirtschaft*, la actividad económica de la sociedad que tiene fines que le son propios tanto en materia económica como en materia moral o jurídica. Es esta *Volkswirtschaft* la que constituye el objeto inmediato de la ciencia económica: ésta se ocupa esencialmente de los intereses sociales, y sólo a través de ellos de los intereses individuales. Aunque la economía política aún conserva aquí un carácter más normativo que especulativo, al menos es claramente concebida como una ciencia social que tiene por objeto fenómenos propiamente sociales, de la misma naturaleza que las instituciones jurídicas y las costumbres, a las que ya se reconocía que estaba vinculada por una relación de interdependencia.

Al mismo tiempo se ha producido otro progreso, indisociable del primero. El espíritu histórico está presente en todos los rasgos particulares que distinguen unas de otras a las distintas épocas y sociedades; así pues, *la economía nacional* debía encontrar en la historia argumentos contra las teorías universalistas de la escuela clásica: desde el principio List invoca en apoyo suyo histórico. Por otra parte el fundador de la *escuela histórica*, Roscher, no separa el estudio de los hechos económicos del de los hechos jurídicos, en particular, y, en general del de los hechos sociales: la lengua, la religión, el arte, la ciencia, el derecho, el estado y la economía son aspectos diferentes de un todo que es la vida nacional. Pero esta escuela ha tenido una influencia original en la evolución política: ha adoptado una actitud más claramente especulativa y, sin haber renunciado nunca por completo a ver en la investigación histórica un medio de juzgar el valor de una acción política determinada en circunstancias dadas, se ha interesado por los hechos o alejados en el espacio o en el tiempo y se ha esforzado por estudiarlos únicamente para comprenderlos. Ha introducido en alguna forma la comparación en la historia económica: entre sus representantes más recientes, uno, Schmoller, ha formulado con precisión la idea de que las leyes económicas son leyes inductivas y otro, Bücher, ha esbozado una clasificación de los *regímenes económicos*, estableciendo así los tipos abstractos a los que pertenecían por su organización económica todos los pueblos, tanto de hoy como de épocas pasadas. Ambos, y en particular este último, no se contentan ya con estudiar las sociedades históricas y piden ya a la etnografía estudios sobre el estado económico de las sociedades inferiores.

Pero, aún más que esta renovación de la historia y de la economía, lo que constituye la gran novedad del siglo es la aparición de todo un cuerpo de nuevas disciplinas que, por

la propia naturaleza de los problemas que se planteaban, se vieron abocadas desde el comienzo a establecer principios y a poner en práctica métodos hasta entonces desconocidos.

Son, en primer lugar, dos ciencias en estrecha conexión, la antropología o etnografía, por una parte, y la ciencia o historia de las civilizaciones por otra. Ya al principio del siglo Humboldt, apoyándose en hechos ya recogidos, había podido proclamar como un axioma fundamental la unidad del espíritu humano, lo que implicaba la posibilidad de una comparación entre los diferentes productos históricos de la actividad humana. Una vez admitido este postulado, y a fin de establecer la unidad de las diferentes civilizaciones humanas los estudiosos se vieron conducidos a estudiarlas y clasificarlas, al igual que a las razas y a las lenguas. Eso fue lo que llevó a cabo en Alemania Klemm en su *Kulturgeschichte* y en Inglaterra Prichard en su *History of Man*. Al confirmar con gran brillantez que la raza humana más antigua había debido pasar en todas partes por un estado semejante a aquel en que han permanecido los salvajes actualmente observables, la constitución de la arqueología prehistórica vino también a ampliar el campo de esos estudios y a fortificar sus métodos. Lo que de este modo quedaba demostrado era no sólo la unidad del espíritu humano, sino también la identidad relativa de la evolución humana. Una vez dado este primer impulso se multiplicaron los descubrimientos de la etnografía, llamando la atención sobre las notables semejanzas existentes entre los pueblos más diferentes. Esto es algo que ya se deducía de las enciclopedias parciales de Schoolcraft * y de Bancroft **, pero es algo que puso en evidencia sobre todo la gran obra de Waitz Gerland ***, en donde se encuentra sintetizado el trabajo etnográfico y antropológico de toda una época.

* *History, Condition and Prospects of the Indian Tribus of the United States*, 1851.
** *The Native Races of the Pacific States of North America.*
*** *Anthropologie der Naturvölker*, 1858-1872.

Sin embargo, esas síntesis eran casi exclusivamente descriptivas. El primer ensayo de sistematización explicativa se intentó con relación a fenómenos jurídicos. En gran medida fueron los descubrimientos relativos a la historia de la familia los que hicieron posible ese logro. Por discutibles que fuesen en ciertos aspectos las teorías de Bachofen, de Morgan o de Maclennan probaban de forma evidente la existencia de formas similares muy diferentes de las que se conocían hasta entonces y, al mismo tiempo, la general extensión de las mismas. No es un hecho despreciable la notable identidad de las nomenclaturas de parentesco en Australia y entre los indios de América del Norte. Aunque Morgan extremó las semejanzas entre los clanes iroqueses y las *gentes* romanas, tales semejanzas no eran ficticias; se encontraron semejanzas del mismo género en el derecho penal y el derecho de propiedad. De este modo se fundó una escuela de derecho comparado que se dio por cometido el de encontrar concordancias, clasificarlas sistemáticamente y tratar de explicarlas. Es la escuela de la *jurisprudencia etnológica* o de la *etnología jurídica* de la que puede considerarse como fundador a Hermann Post y a la que se vinculan igualmente los nombres de Kohler, de Bernhoeft e incluso de Steinmetz.

El estudio de las religiones sufrió una evolución casi idéntica. Apoyándose en la gramática comparada Max Müller había fundado una «mitología comparada», pero durante mucho tiempo este estudio comparado se limitó exclusivamente al estudio de las religiones históricas de los pueblos arios. Fue bajo la influencia de la etnografía y de la antropología (o etnología, como dicen los ingleses) como se amplió el campo de la comparación. Muchos científicos como Mannhardt en Alemania, Tylor, Lang, Robertson Smith, Frayer y Signey Hartland en Inglaterra y Wilken en Holanda reunieron un considerable número de hechos que tendían a

demostrar la uniformidad. Equipados con la teoría de la supervivencia los mismos autores incluyeron de golpe en la ciencia comparada de las religiones toda la masa de hechos que el *folklore* o *Wolkskunde* de los alemanes observaba, registraba y comparaba desde comienzos de siglo y que por ello mismo adquirieron un nuevo significado. Las costumbres agrarias de nuestros países, las prácticas mágicas, las ideas concernientes a los muertos y los cuentos y leyendas se vieron como residuos de antiguos cultos y de antiguas creencias. De este modo las religiones de las sociedades de civilización superior y las de los pueblos primitivos más inferiores fueron puestas en relación y sirvieron para explicarse mutuamente.

De todas esas investigaciones lo que se desprendía es que los fenómenos sociales ya no podían ser considerados como producto de combinaciones contingentes, de voluntades arbitrarias y de circunstancias locales y fortuitas. Su generalidad prueba que dependen esencialmente de causas generales que allí donde están presentes producen siempre los mismos efectos. Con idéntica necesidad a la de las demás causas naturales. La jurisprudencia etnológica –dice Post– «ha descubierto en la vida jurídica de todos los pueblos de la naturaleza amplios paralelismos que no pueden reducirse a encuentros puramente accidentales, sino que deben ser considerados como emanaciones de la naturaleza humana en general. Este descubrimiento confirma una de las proposiciones más fundamentales de la etnología moderna, a saber, que no somos nosotros quienes pensamos, sino que el mundo piensa en nosotros» *. Por otra parte, al hacerse más profundo, el propio análisis histórico termina por reconocer el carácter impersonal de las fuerzas que dominan la historia. Bajo la acción de los príncipes, de los hombres de Estado, de

* *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, I, pág. 4.

los legisladores y de las individualidades geniales de todo tipo, acción que en otro tiempo era considerada preponderante, se descubrió la de las masas, mucho más decisiva. Se comprendió que una legislación no es otra cosa que la codificación de costumbres y usos populares, que no podría vivir si no hundiese sus raíces en el espíritu de los pueblos y que, por otra parte, las costumbres, los usos y el espíritu de los pueblos no son cosas que se creen a voluntad, sino que son obra de los propios pueblos. Incluso se llegó a conceder un papel importante a las colectividades en un dominio que sin embargo se podría considerar, y no sin razón, como más específicamente reservado a los individuos, en el dominio del arte y en la literatura: monumentos literarios como la Biblia, como los poemas homéricos y las otras grandes epopeyas nacionales fueron atribuidos a una oscura e indeterminada multitud de colaboradores anónimos. Pero si los pueblos tienen una manera de pensar y de sentir propia, esta vida mental puede convertirse en objeto de ciencia, como la de los individuos. En Alemania surgió una nueva ciencia cuya finalidad es estudiar los productos de esta específica actividad psicológica: es la *Völkerpsychologie*, o psicología de los pueblos, cuyos fundadores fueron Lazarus y Steinthal. Y aunque se pueda considerar que los resultados obtenidos por esos investigadores son bastante escasos, su intento no deja de ser un hecho significativo por sí mismo *.

* Hay que evitar confundir la *Völkerpsychologie* de los alemanes con lo que con frecuencia se denomina «psicología social» en Francia y en Italia. Entre nosotros esta última expresión se utiliza para designar trabajos bastante indeterminados en los que se trata de la psicología de las masas y también de generalidades de todo tipo; a veces se usa como sinónimo de sociología. Por el contrario, la *Völkerpsychologie* tiene un objeto de estudio definido: se trata de buscar las leyes del pensamiento colectivo a través de sus manifestaciones objetivas, especialmente de las mitologías y el lenguaje (cfr. la muy reciente *Völkerpsychologie* de Wundt).

Por último , vino a aportar una importante contribución a estas concepciones una ciencia que sólo estaba empezando a aparecer en la época en que se escribió el *Curso de filosofía positiva,* pero que ha alcanzado un desarrollo considerable en estos últimos treinta años; se trata de la estadística. La estadística prueba la existencia de esas fuerzas generales e impersonales midiéndolas. A partir del momento en que se estableció que cada pueblo tiene una natalidad, una nupcialidad, una criminalidad, etc., que pueden ser evaluadas numéricamente y que permanecen constantes mientras siguen siendo iguales las circunstancias, pero que varían de un pueblo a otro, resultó evidente que esas diversas categorías de actos –nacimientos, matrimonios, crímenes, suicidios, etc.– no dependen solamente de la voluntad arbitraria de los individuos, sino que expresan estados sociales, permanentes y definidos, cuya intensidad se puede medir. La materia de la vida social, en lo que parecía tener de más fluido, adquiría así una consistencia y una fijeza que exigían del modo más natural que se las investigase científicamente. Allí donde durante tanto tiempo no se había visto otra cosa que procesos aislados, sin vínculo alguno entre ellos, se encontraban ante un sistema de leyes definidas. Eso es lo que exponía el propio título del libro en el que Quételet expuso los principios fundamentales de la estadística moral: *Del sistema social y de las leyes que lo rigen.*

IV

Por apresurado e incompleto que sea este cuadro se deduce de él que la idea sociológica ya no es enteramente el monopolio exclusivo de los sociólogos. Es evidente que las diversas empresas científicas de que acabamos de hablar se encaminan cada vez más hacia la misma concepción, pues, implícita o explícitamente, todas ellas se basan en el principio de que los fenómenos sociales obedecen a leyes y que esas leyes pueden ser determinadas. La especialización de que precisa la sociología a fin de convertirse en una ciencia positiva no constituye pues una gran tarea sin antecedente histórico alguno; es, por el contrario, la consecuencia natural de todo un proceso. No se trata en modo alguno de inventar y crear por entero cualquiera sabe qué disciplinas desconocidas hasta ahora; en gran parte basta con desarrollar un cierto número de ciencias ya existentes en el sentido a que ellas mismas tienden espontáneamente.

Pero por real que sea esta evolución espontánea lo que queda por hacer no deja de ser considerable. La obra necesaria ya está preparada, pero aún no ha sido llevada a cabo. Como los científicos especializados están en un contacto más íntimo con los hechos, tienen una conciencia más clara de la diversidad de las cosas y de su complejidad y, por consiguiente, están menos inclinados a contentarse con fórmulas simplistas y explicaciones fáciles; pero, por el contrario, como no han adquirido previamente una visión de conjunto del territorio que hay que explorar, van un poco a ciegas, sin darse cuenta claramente de la meta que hay que alcanzar, ni de la estrecha solidaridad que les une y que hace de ellos colaboradores de una misma obra. De resultas de ello se sigue que en muchos puntos no se forman una concepción de su ciencia que sea verdaderamente adecuada al objeto de la misma.

En primer lugar, como esas diversas disciplinas se han constituido aparte unas de otras y casi sin conocerse, el modo como se han repartido el mundo social no siempre está en armonía con la naturaleza de las cosas. Así, por ejemplo, la geografía y la demología (o ciencia de la población) han permanecido extrañas una a la otra hasta nuestros días y sólo ahora empiezan a combinarse. Sin embargo, tanto una como otra estudian el mismo objeto, a saber, el sustrato material de la sociedad; pues, qué es lo que constituye esencialmente el cuerpo de la sociedad, si no es el espacio

social junto con la población que ocupa ese espacio. Existen ahí dos órdenes de realidad que están inextricablemente unidos: una sociedad es más o menos densa según sea más o menos extenso el territorio en el que se distribuya, según la forma de ese territorio, según el número o la dirección de los ríos, según la disposición de las cadenas montañosas, etc. Por otra parte, las formas exteriores de los grupos sociales han variado en el tiempo y de ordinario es el historiador quien estudia esas variaciones. Por ejemplo, de ordinario se estima que el origen y el desarrollo de los grupos rurales y urbanos es un problema que corresponde a la historia. y, sin embargo, para comprender debidamente la naturaleza y la función actual de esos grupos –cuestiones de las que se ocupa el demólogo– es indispensable conocer su génesis y las condiciones de esta génesis. Hay pues todo un conjunto de estudios históricos que son inseparables de la demología y, por consiguiente, también de la geografía social. Ahora bien, si se tiene interés en sacar a esas investigaciones fragmentarias de su estado de aislamiento no es sólo para dar una ordenación más bella a la ciencia, sino que, a consecuencia de esta comparación, aparecen problemas nuevos que de otro modo habrían permanecido insospechados. Esto es algo que ha dejado bien claro el intento de Ratzel que se caracteriza precisamente por la idea sociológica de que procede. Como ese geógrafo era al mismo tiempo un etnógrafo y un historiador ha podido darse cuenta, por ejemplo, de que las diversas formas por las que han pasado las fronteras de los pueblos podían ser clasificadas en un cierto número de tipos diferentes cuyas condiciones trató de determinar. Así pues, sería legítimo reunir en una sola ciencia única todas las diversas investigaciones que se refieren al sustrato material de la sociedad; en otra parte* hemos propuesto dar

* Cfr. *Année Sociologique*, tomo II y siguientes, sección sexta.

a esta ciencia el nombre de *morfología social*. Por el contrario, sería fácil mostrar que hay otras disciplinas que no mantienen más que relaciones indirectas unas con otras y que están fusionadas de tal manera que forman una amalgama que parece por completo de unidad. ¿Quién podría decir con precisión en qué consiste la *Kulturgeschichte* de los alemanes, o su *Völkerpsychologie*, o su *Volkskunde*[13]? ¿Cómo podrían seguir un método un poco definido investigaciones formadas por elementos tan inconexos? Pues como la naturaleza de un método está siempre en relación directa con la naturaleza de su objeto no podría estar determinado con más precisión que éste.

Pero este mismo estado de dispersión tiene otra consecuencia que quizá sea más general: impide que estas diferentes ciencias tengan de sociales otra cosa que no sea el nombre. En efecto, si esa palabra no fuera para ellas un vano epíteto deberían tener por principio fundamental el de que todos los fenómenos de que tratan son sociales, es decir, son manifestaciones de una única realidad, que es la sociedad. Los únicos fenómenos que debería retener el observador son los que presentan ese carácter, y la explicación debería consistir en hacer y ver cómo dependen de la naturaleza de las sociedades y de qué manera especial la expresan. Siempre se los ha de poner en relación con ella, sea mediata sea inmediatamente. Pero mientras los diferentes especialistas permanezcan encerrados en sus respectivas especialidades, será imposible que lleguen a comulgar en esta idea directiva, pues como cada uno de ellos sólo estudia una porción del todo, que toma por el todo mismo, no alcanza a tener una noción adecuada de ese todo, es decir, de la sociedad. Dicen que los fenómenos de que se ocupan son sociales porque se producen, manifiestamente, en el seno de asociaciones humanas, pero muy pocas veces se considera a la sociedad como la causa determinante de los fenómenos que se producen en su esfera. Por ejemplo, hemos dicho qué progresos ha

hecho la ciencia de las religiones pero aún es un hecho enteramente excepcional que los sistemas religiosos se hagan depender de sistemas sociales determinados que los condicionarían. Siempre se nos presenta a las creencias y a las prácticas religiosas como siendo el producto de sentimientos que nacen y se desarrollan en la conciencia individual y de los que sólo la expresión, al ser exterior, se reviste de formas sociales. Son las impresiones que dejan en la mente el espectáculo de las grandes fuerzas cósmicas y la experiencia del sueño o de la muerte las que habrían constituido la materia prima de la religión. Aunque la antropología política, por su parte, declara que el derecho es una función social, se ha preocupado sobre todo por ponerlo en relación con algunos atributos de la naturaleza humana en general. En las semejanzas que presentan las instituciones jurídicas de las diferentes sociedades los estudiosos de esta escuela han visto la prueba de que existe una conciencia jurídica de la humanidad y es esta conciencia inicial y fundamental lo que se han propuesto encontrar. Por ejemplo, Post nos presenta expresamente a «los derechos de los diferentes pueblos de la tierra como la forma que ha tomado la conciencia jurídica universal de la humanidad al refractarse en cada espíritu colectivo particular*. Eso equivale a admitir un derecho natural *a posteriori*, anterior a la formación de las sociedades e implicado, al menos lógicamente, por la conciencia moral del individuo humano. Desde este punto de vista, los factores sociales ya sólo pueden ser invocados para mostrar cómo ese fondo primitivo y universal se diversifica de diferentes maneras, según las diversas individualidades nacionales. En cuanto a la economía política, es sabido cómo las

* «Erscheinen dann die Rechte aller Völker der Erde als der vom Volksgeiste erzeugte Niederschlag des allgemeinen menschlichen Rechstsbewusstseins» (*Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, I, pág. 4[14]).

proposiciones generales a las que daba el nombre de leyes, fueron durante mucho tiempo independientes de cualquier condición de tiempo y de lugar y, por consiguiente, también de toda condición colectiva. Bien es verdad que recientemente, con Bücher y Schmoller, la ciencia económica se ha orientado en una nueva dirección gracias a la constitución de tipos económicos. Pero siguen siendo intentos aislados y, por otra parte, el método que emplean aún es muy inseguro. En particular en Schmoller donde nos encontramos procedimientos e inspiraciones de orígenes muy diferentes unidos en virtud de un eclecticismo un poco confuso.

El propio principio de la interdependencia de los hechos sociales dista mucho de ser puesto en práctica eficazmente, aunque se le admita con bastante facilidad en la teoría. El moralista aún estudia los fenómenos morales como si fuese posible separarlos de los jurídicos, de los que, sin embargo, no son más que una variedad. Por su parte, son muy pocos los juristas que se dan cuenta de que el derecho es ininteligible si se le separa de la religión, de la que ha recibido sus principales caracteres distintivos y de la que en parte no es sino una derivación. Por el contrario, de ordinario, los historiadores de las religiones no experimentan la necesidad de poner las creencias y las prácticas religiosas de los pueblos en relación con su organización política. O bien cuando un especialista llega a percibir que los hechos de que trata son indisociables de las restantes manifestaciones colectivas, a fin de determinar en qué consiste esa interrelación se ve obligado a rehacer desde su punto de vista y a integrar en su investigación a todas las ciencias especializadas cuyo concurso le es necesario. Es lo que ha hecho Schmoller en su *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*. Es toda una sociología vista desde el punto de vista económico. Es fácil percibir lo que necesariamente tiene de frágil una síntesis tan sumaria de estudios tan heterogéneos y que exigen una idéntica heterogeneidad de competencias específicas. Una

cooperación espontánea de todas esas ciencias particulares es lo único que puede dar a cada una de ellas una noción un poco exacta de las relaciones que mantiene con las otras.

De este modo, aunque tienden a orientarse cada vez más en un sentido sociológico, esta orientación sigue siendo, desde muchos puntos de vista, indecisa e inconsciente de sí misma. Esforzarnos por precisarla, por acentuarla y por hacerla más consciente: tal es –creemos– el problema urgente de la sociología. Hay que hacer que la idea sociológica impregne cada vez más profundamente esas diferentes técnicas que sin duda se van aproximando a ella espontáneamente, pero lenta y torpemente y como a tientas. Si esta condición se cumple la concepción comtiana dejará de ser una construcción intelectual y se convertirá en una realidad, pues la unidad del ámbito social no podría encontrar expresión adecuada en algunas fórmulas generales y filosóficas, infinitamente alejadas de los hechos y de las investigaciones detalladas. Una tal idea sólo puede tener por órgano un cuerpo de ciencias distintas indisociables, que tengan conciencia de su interrelación. Por otra parte, podemos prever que, una vez organizadas, esas ciencias restituirán con creces a la filosofía lo que de ella hayan tomado; pues de las relaciones que se establezcan entre ellas surgirán doctrinas comunes que serán el alma del organismo así constituido y que se convertirán en el objeto de estudio de una filosofía social renovada y rejuvenecida, es decir, positiva y progresiva como las propias ciencias cuya culminación será.

La historia y las ciencias sociales (1903)

Estos diversos artículos tratan del mismo problema*. Se trata de saber si la historia es una ciencia o un arte. Salvemini es partidario de la primera tesis, y, sin embargo, el modo como la enuncia no le permite emplear las pruebas habituales para demostrarla. De ordinario, cuando se hace la historia una ciencia se le asigna como objeto no los pormenores de los acontecimientos particulares sino las instituciones, las costumbres, las creencias, en una palabra, las realidades colectivas, cuya constancia y regularidad se contrapone a la contingencia y a la extrema fluidez de los hechos individuales. Salvemini no admite esta distinción. Para él sólo existen los individuos; los fenómenos sociales no son sino fenómenos individuales generalizados; por consiguiente, esas realidades colectivas, que se querían convertir en el tema de estudio de la historia, no son sino abstracciones que no pueden ser estudiadas independientemente de las formas concretas en que se realizan.

* G. Salvemini, «La storia considerata come scienza», *Rivista Italiana di Sociologia*, año VI, fasc. 1; B. Croce, «La storia considerata come scienza», en la misma revista, año VI, fasc. 2-3; G. Sorel, «Storia e scienza sociale», en la misma revista, año VI, fasc. 2-3[15].

Y, sin embargo, para él la historia es una ciencia. ¿Por qué no había de tener ese carácter –dice– más que a condición de versar sobre un objeto general? ¿La ciencia de lo general no supone previamente la ciencia de lo particular?

«El león no habría podido ser determinado científicamente si no se hubiese empezado por observar y describir a los leones particulares.» Evidentemente. Pero aunque todas las ciencias de la naturaleza parten de los hechos concretos, lo hacen para elevarse a lo general, para constituir tipos y leyes; la historia, por el contrario, tendría por función el expresar a lo particular en cuanto tal. Esto es lo que Croce objeta a Salvemini y nos parece que su objeción no admite réplica. Incluso cuando la ciencia es puramente descriptiva no describe tales o cuales individuos, sino tal especie. Sin duda, la historia puede ser entendida del mismo modo; pero entonces deja de ser la historia de tal pueblo particular, para ocuparse de una especie social en general. Ya no tiene por objeto la trama de acontecimientos concretos que constituye la vida de una determinada sociedad. Volvemos a la concepción que el autor descartaba. Pero es sobre todo cuando se trata de explicar, de conectar los hechos unos con otros, cuando la historia parece ser refractaria a tomar la forma científica. Pues, ¿cómo podríamos elegir entre la enorme masa de los hechos históricos contemporáneos y sucesivos y decir que tal hecho es causa de tal otro? Para reemplazar a la experimentación, que es imposible, nos haría falta al menos la comparación, y, la comparación supone que en lo particular se hace abstracción de lo particular para no ver más que lo general. El método comparativo satisface todas las exigencias de la ciencia, pero implica que el estudio no tiene por objeto fenómenos individuales. Ahora bien, si dejamos de lado este método sólo queda la deducción arbitraria. Se ponen en relación unos determinados acontecimientos con otros por el hecho de que parecen estar relacionados lógicamente; y, en efecto, da la impresión de que para el autor toda explicación se reduce a ser una construcción ideal. Bien es verdad que añade que sería posible controlarla, pero sin decirnos con qué medios sería posible hacerlo. Sin duda, la hipótesis desempeña un papel muy importante en todas las ciencias de la naturaleza, pero aquí los hechos que sugieren la conjetura y los que permiten verificarla son diferentes; pero no se ve cómo podría suceder lo mismo en la historia, si trata de fenómenos que son únicos en su género.

Así pues, hay que elegir. La historia no puede ser una ciencia más que si se eleva por encima de lo individual aunque en ese caso deja de ser ella misma y se convierte en una rama de la sociología. Se confunde con la sociología dinámica. Sólo puede seguir siendo una disciplina original si se limita a estudiar cada individualidad nacional considerada en sí misma y en los diversos momentos de su devenir. Pero entonces no es más que una narración, cuya finalidad es sobre todo práctica. Su función consiste en poner a las sociedades en condiciones de rememorar su pasado; es la forma eminente de la memoria colectiva. Por otra parte, después de haber efectuado la distinción entre estas dos concepciones de la historia, es oportuno añadir que están destinadas a llegar a ser cada vez más inseparables. Entre ellas ya no hay oposición, sino sólo diferencias de grado. La historia científica o sociológica no puede prescindir de la observación directa de los hechos concretos y, por otra parte, la historia nacional, la historia como arte, sólo puede salir beneficiada si hace suyos los principios generales a que llega el sociólogo. Pues para hacer conocer debidamente su pasado a un pueblo, también hay que hacer una selección entre los innumerables hechos a fin de no retener más que aquellos que son particularmente vitales y para ello se precisan criterios que suponen comparaciones. Igualmente, para poder descubrir con más seguridad el modo como se encadenan los acontecimientos concretos de una historia determinada, es conveniente conocer las relaciones generales de las que estas rela-

ciones más particulares son ejemplo y algo así como aplicación. Así pues, en realidad ahí no hay dos disciplinas distintas, sino dos puntos de vista diferentes que lejos de excluirse, se suponen mutuamente, pero esto no es una razón para confundirlos y atribuir a uno lo que es característico del otro.

Debate sobre la explicación en historia y en sociología (1908)

DURKHEIM.–Me siento un poco confuso para contestar a la exposición del señor Seignobos, pues no estoy seguro de que domine mi pensamiento[16]. Antes de exponerle objeciones querría saber si admite o no la realidad del inconsciente. No veo con claridad cuál es su parecer a este respecto.

SEIGNOBOS.–Creo que, desde luego, entre los fenómenos desconocidos hay algunos que tienen un carácter espontáneo (por ejemplo, fenómenos fisiológicos como la digestión) y ejercen una acción causal innegable, pero que no conocemos.

DURKHEIM.–En su exposición el señor Seignobos parecía contraponer la historia a la sociología, como si fuesen dos disciplinas que utilizaran métodos diferentes. En realidad, que yo sepa, no hay conocimiento sociológico que merezca ese nombre y que no tenga un carácter histórico. Si se estableciese que la historia no puede admitir la realidad del inconsciente, la sociología no podría hablar de otro modo. No nos encontramos con dos métodos o dos concepciones opuestos. Ahora bien, lo que hay que examinar con cuidado es si es verdad que la historia permite enunciar la conclusión a que llega el señor Seignobos: ¿es el inconsciente lo desco-

nocido y lo incognoscible? El señor Seignobos dice que ésa es la tesis de los historiadores en general, pero creo que muchos de ellos rechazarían esta afirmación. Citaría en particular a Fustel de Coulanges.

SEIGNOBOS.–A Fustel de Coulanges le horrorizaba la propia noción de *conciencia colectiva*.

DURKHEIM.–Pero en ese momento no tratamos de la conciencia colectiva. Son dos problemas completamente diferentes. Podemos representarnos lo consciente y lo inconsciente en la historia sin hacer intervenir la noción de conciencia colectiva; estos dos problemas no tienen ninguna relación entre sí. Lo inconsciente puede ser inconsciente en relación con la conciencia individual y no por ello dejar de ser perfectamente real. Por tanto, repasemos los dos problemas: las ideas de Fustel de Coulanges sobre la conciencia colectiva no tienen nada que ver con lo que tratamos aquí. La cuestión es saber si realmente se pueden admitir en la historia otras causas que no sean las causas conscientes, aquellas que los propios hombres atribuyen a los acontecimientos y a las acciones de los que son agentes.

SEIGNOBOS.–Pero yo nunca he dicho que no hubiera otras causas. Dije que las causas conscientes eran las que podíamos descubrir con más facilidad.

DURKHEIM.–Usted dijo que las únicas causas a las que el historiador pueda llegar con alguna seguridad son las indicadas en los documentos por los agentes o por los testigos. ¿Por qué ese privilegio? Yo, por el contrario, creo que esas causas son las más sospechosas.

SEIGNOBOS.–Pero al menos los testigos o los agentes han visto los acontecimientos, y eso ya es importante.

DURKHEIM.–No se trata de los acontecimientos, sino de los móviles interiores que han podido determinar esos acontecimientos. ¿Cómo conocerlos? Hay dos procedimientos posibles. O bien tratamos de descubrir esos móviles objetivamente y por medio de un método experimental: eso es algo

que no han podido hacer ni los testigos ni los agentes. O bien tratamos de alcanzarlos por un método interior, por introspección. Éste es el único método que pueden aplicarse a sí mismos los testigos y los agentes. Así pues, es el método introspectivo lo que usted introduce en la historia, y ello de modo ilimitado. Ahora bien, todo el mundo sabe hasta qué punto está llena de ilusiones la conciencia.

Desde hace ya tiempo no hay psicólogo alguno que crea que se puede llegar a las causas profundas. Toda relación causal es inconsciente, hay que adivinarla a posteriori; por medio de la introspección no se descubren más que hechos, nunca causas. Así pues, ¿cómo podrían darse cuenta de esas causas los agentes, que se confunden con los actos mismos? Se encuentran en las condiciones más enojosas como para poder descubrirlas con exactitud. Y si esto es válido para los hechos psíquicos individuales con mucha más razón lo será para los hechos sociales cuyas causas se sustraen a la conciencia individual de modo mucho más evidente.

Lejos de tener alguna importancia, esas causas indicadas por los agentes deben ser consideradas de ordinario como hipótesis muy sospechosas. En cuanto a mí no conozco un solo caso en que los agentes hayan percibido las causas con exactitud. Para explicar fenómenos como las prohibiciones religiosas de los romanos o como la *Patria potestas*, ¿va usted a aceptar como válidas las explicaciones que de ellos daban los jurisconsultos romanos? ¿Cómo explicar hechos de este tipo si no es por un método experimental que opere lenta y objetivamente? ¿Qué es lo que la conciencia individual puede conocer acerca de las causas de hechos tan importantes y tan complejos?

SEIGNOBOS.–No hablamos de los mismos hechos, yo hablo sencillamente de los acontecimientos, de los hechos históricos que sólo se han producido una vez.

DURKHEIM.–¿Pero qué diríamos de un biólogo que no considerase su ciencia más que como un relato de los aconteci-

mientos del cuerpo humano, sin estudiar las funciones de este organismo?

Y, por otra parte, usted mismo ha hablado de las religiones, de las costumbres y de las instituciones.

SEIGNOBOS.–He hablado de ellos como de la segunda hilera de fenómenos que estudia el historiador, y respecto de la cual se siente mucho más incómodo.

DURKHEIM.–Pero usted no puede comprender nada de los acontecimientos propiamente dichos, de los hechos, de las alteraciones y de los cambios, no puede estudiar lo que denomina la primera hilera si no conoce antes todo, las religiones y las instituciones que son la osamenta de la sociedad.

SEIGNOBOS.–Es un interrogante.

DURKHEIM.–¿Reconoce al menos que en lo que concierne a las instituciones, las creencias o las costumbres, los móviles conscientes de los agentes ya no gozan del privilegio que les atribuía en lo concerniente a los acontecimientos?

SEIGNOBOS.–No digo que en este caso carezcan de valor las hipótesis de los agentes, lo que digo es que se precisa una crítica más vigilante antes de admitir esos motivos, pues también en este caso es a los motivos conscientes a lo que llegamos en primer lugar.

DURKHEIM.–¿Así pues, de todos modos, lo que llega a conocer verdaderamente el historiador son las causas conscientes? ¿Todo lo demás es desconocido para él?

SEIGNOBOS.–No totalmente desconocido, pero sí más desconocido que lo que es consciente.

DURKHEIM.–¿Así pues, las causas más inmediatamente accesibles al historiador son los motivos ulteriores, tal y como aparecen a los agentes? ¿Por qué ese singular privilegio?

SEIGNOBOS.–Es muy sencillo: porque los agentes y los testigos nos proporcionan una explicación de los actos conscientes. Desde luego, pueden equivocarse, y hay que someter a crítica sus explicaciones; pero a pesar de todo les era posible saber algo, y a nosotros no nos es dado tal cosa.

DURKHEIM.–Si no tenemos otro modo de conocer no hay nada que hacer en historia. Si se comprende la historia como usted lo hace, los que no son historiadores pueden consolarse y aun alegrarse de no serlo.

SEIGNOBOS.–En efecto, en la historia no hay seguridad ni certeza alguna cuando se pretende conocer las causas. Prueba de ello es que las explicaciones de los fenómenos siempre son diferentes y nunca concuerdan.

DURKHEIM.–Su método lleva al nihilismo más absoluto. ¡De qué sirve dedicarle gran atención a la enseñanza de la historia! Sería perder mucho tiempo para alcanzar un resultado singularmente pobre.

SEIGNOBOS.–¡Un momento! La historia tiene por función el recordar a quienes lo olvidan la interdependencia y la reacción continua de las diversas series de hechos que espontáneamente se tiende a separar en compartimentos estancos. Y, de este modo, puede influir grandemente en la orientación de la inteligencia. Muestra que nunca hay fenómenos aislados o discontinuos.

DURKHEIM.–Todos los que se ocupan del estudio del pasado saben perfectamente, sin embargo, que los motivos inmediatamente visibles y las causas aparentes son con mucho las menos importantes. Hay que sumirse mucho más en lo real para poder comprenderlo. O bien, si no se pueden conocer otras causas, hay que decir francamente que no se puede conocer ninguna verdadera causa. Cierto es que usted distingue entre *causa* y *ley*, y parece contraponerlas. ¿Pero qué es una causa que no es una ley? Toda relación de causalidad es una ley.

SEIGNOBOS.–En absoluto; hay acontecimientos que sólo se han producido una vez y cuya causa, sin embargo, podemos determinar.

DURKHEIM.–A partir del momento en que he establecido una relación entre dos términos *A* y *B* tengo una ley. No definimos la ley por la generalidad de los casos en que se mani-

fiesta. No es necesario que la relación se reproduzca efectivamente con más o menos frecuencia; basta con que sea de tal naturaleza que se reproduzca. Los lógicos reconocen que se puede establecer una ley basándose en una experiencia bien hecha. Una vez que se ha establecido la ley carece de importancia teórica el que los hechos se reproduzcan o dejen de reproducirse. Ciertos fenómenos, por ejemplo teratológicos, son instructivos precisamente porque son únicos o excepcionales. No entiendo cómo se puede establecer una relación causal que no sea una ley. Si sé que *A* es la causa de *B*, sé que *A* será siempre la causa de *B*. Se afirma que el vínculo que los une es real independientemente del tiempo y del espacio.

SEIGNOBOS.–Sin embargo, nunca habrá nadie que ponga en duda que Marat fue apuñalado. Alguien recibe una puñalada que provoca su muerte, ésta es una causa, y no veo leyes en ese acontecimiento.

DURKHEIM.–Todo el mundo dirá que Marat murió de una cuchillada, a menos que se descubra que la muerte habría sido determinada antes de la puñalada porque el baño estaba demasiado caliente. De todos modos, no es porque la puñalada *preceda* a la muerte por lo que se ve en ella la causa de la muerte. Es en virtud de la ley general de que una puñalada determina la muerte si es alcanzado un órgano vital. La puñalada sólo es causa de la muerte si ha *producido* este efecto. Si la muerte hubiera sido producida por una causa diferente, no se consideraría como causa la puñalada; en este punto están completamente de acuerdo el científico y la opinión popular.

Pero vuelvo a ocuparme de los procedimientos de búsqueda de las causas. ¿Realmente no hay otro método para descubrir las causas que apelar a las indicaciones de los testigos o de los agentes? ¿Por qué estaríamos en condiciones más desfavorables respecto de los fenómenos sociales que respecto a los fenómenos de la naturaleza? ¿Por qué, en este caso, no podríamos buscar también las causas y las leyes desde fuera? Dejo de lado a la sociología, que aún es demasiado joven como para que se la tome como ejemplo. Pero tenemos a la psicología que existe hace más tiempo. En psicología se intenta estudiar el inconsciente y se logra hacerlo sin por ello hacer construcciones en el aire.

SEIGNOBOS.–Los métodos de observación son mucho mejores.

DURKHEIM.–Realmente si había un ámbito en el que parecía que era indispensable el método introspectivo era precisamente para el estudio de la conciencia individual. Ya que, por definición, en este caso se trata de fenómenos interiores. Y sin embargo, a pesar de las dificultades, el estudio psicológico del inconsciente y el estudio objetivo de la conciencia son posibles y tienen éxito. ¿Por qué iban a ser imposibles tanto uno como el otro para los fenómenos sociales e históricos?

SEIGNOBOS.–¿Es verdaderamente posible estudiar el inconsciente en psicología? No lo sé, y creo que aún no se llega a ninguna conclusión cierta. Pero, en todo caso, el psicólogo dispone de procedimientos de investigación que nos son negados. En primer lugar, trabaja con sujetos, es decir, con hechos completos y no sobre fragmentos conservados por casualidad; puede observar a los catalépticos y, sobre todo, a los alienados. El psicólogo ve cómo se desarrollan ante él los acontecimientos. En historia, por el contrario, hasta los elementos nos faltan, no tenemos nunca más que el reflejo de los acontecimientos percibidos y relatados por otros. Nos vemos obligados a trabajar con materiales de segunda mano, ya que, por definición, no sabemos de las cosas más que lo que de ellas dicen quienes las han visto.

DURKHEIM.–Ese trabajo será más difícil, más complejo: eso es todo; los procedimientos siguen siendo válidos.

SEIGNOBOS.–No, si nos faltan los elementos mismos.

DURKHEIM.–En tal caso hay que renunciar a hacer historia. Si los datos históricos son accesibles de algún modo, son

comparables y debe ser aplicado al método objetivo. Si no, ya no existe la historia.

SEIGNOBOS.–¡Un momento! Disponemos de algunos datos que nos bastan para establecer relaciones de causalidad, pero que no nos permiten determinar lo inconsciente y explicarlo.

DURKHEIM.–Pero si aquí no se trata de lo inconsciente; la dificultad no reside ahí. Se trata del conocimiento de las causas, y yo sostengo que, si queremos conocer cuál es la causa de un acontecimiento o de una institución, en modo alguno podemos limitarnos a interrogar a los agentes de este acontecimiento y a pedirles su parecer.

SEIGNOBOS.–Usted exagera; hay casos en los que los testigos no se equivocan: han visto claramente que Guillermo de Orange partió para Inglaterra porque ya no temía al ejército de Luis XIV.

DURKHEIM.–No digo que esas interpretaciones carezcan de interés. Cuando el enfermo cree que tiene fiebre, su opinión, verdadera o falsa, es un hecho interesante que el médico ha de tener en cuenta. Lo mismo sucede en este caso. Pero su ejemplo constituye ya una prueba de que es posible otro método. ¿Pues cómo haría usted la selección entre los casos en que los testigos dicen la verdad y los casos en que se equivocan si no tiene otro criterio que el de recurrir a los testigos? El médico consulta al enfermo, tiene que empezar por ahí, pero su respuesta no debe ser más que un dato entre otros, y todos esos datos deben ser elaborados metódicamente, sin que ninguno pueda proporcionarnos directa e inmediatamente la verdadera causa. Sea cual fuere el valor de las indicaciones contenidas en los documentos hay que someterlos a crítica y organizarlos metódicamente, y no consignarlos. Pero usted ve hasta qué punto es ambigua la pregunta que ha formulado. De momento ya no se trata de consciente o de inconsciente, pero volvamos al problema que nos ocupaba el año pasado: el conocimiento de las causas en la historia.

Ha unido usted a ese problema algunas consideraciones sobre lo inconsciente que nada tienen que ver con él. Desde luego en la historia se da lo *desconocido;* eso es una perogrullada, pero no concierne en absoluto al problema de lo inconsciente.

SEIGNOBOS.–Lo que yo me he preguntado es precisamente cuál es el componente irreductible de lo inconsciente en eso desconocido de la historia.

DURKHEIM.–Pero los dos problemas no tienen ninguna relación. En lo concerniente a este punto iré incluso más lejos que usted. Parece como que usted identifica lo consciente y lo conocido, como si lo que está iluminado por la conciencia del agente individual fuese más fácilmente cognoscible que el resto. En realidad, también está lleno de oscuridad lo que es consciente. Diré, pues, que lo consciente y lo inconsciente son tan oscuros uno como el otro y que en los dos casos el problema del método a seguir a fin de alcanzar el conocimiento de las causas se plantea en idénticos términos.

SEIGNOBOS.–Sin embargo, hay fenómenos conscientes que no son desconocidos. Las lenguas, por ejemplo.

DURKHEIM.–Evidentemente las palabras son conocidas, ¿pero qué sentido atribuir a estas palabras? Nada es más difícil de descubrir.

Lo que hay que buscar es un medio de comparar los datos históricos y establecer series de fenómenos que varíen paralelamente; ¿es por medio de esas comparaciones metódicas como es posible descubrir causas? Y creo que es posible lograrlo. Realmente usted olvida que desde hace cincuenta años se ha avanzado mucho en historia comparada: en ese campo hay toda una obra positiva que parece ignorar totalmente.

SEIGNOBOS.–Pero también es cierto que los sistemas se vienen abajo cada veinte años.

DURKHEIM.–Si lo que quiere mostrar es que la ciencia está siempre en perpetuo devenir creo que todos estaremos de acuerdo. Todo el mundo admite que la ciencia progresa len-

tamente y nunca establece otra cosa que lo probable. Pero a partir del momento en que hay un cierto número de datos positivos en la historia, a partir del momento en que se juzga que estos acontecimientos bastan para proporcionar la trama de un relato histórico, ¿por qué serían insuficientes cuando se trata de establecer una comparación metódica? Nunca se encuentran causas ya fijadas por completo; siempre tiene que descubrirlas la inteligencia, y para eso tiene que proceder metódicamente: ¿por qué llegar a la conclusión de que es imposible una ciencia histórica por el hecho de que los documentos históricos deben ser sometidos a crítica minuciosamente y de que son breves, incompletos y fragmentarios? Pero, si lo observamos con detenimiento vemos que la distancia entre los fenómenos de la vida y lo que de ellos recoge la biología no es menos grande que la distancia entre la vida social y lo que de ella recoge la historia. Toda ciencia se enfrenta al mismo problema.

SEIGNOBOS.–Por el contrario lo que está recogido en los documentos es ínfimo, si pensamos en la masa de los acontecimientos del pasado. En biología tenemos que habérnoslas con conjuntos concretos, en historia sólo tenemos fragmentos de acontecimientos.

DURKHEIM.–¿Qué nos impide comparar esos fragmentos? Usted mismo reconoce su solidaridad, puesto que los agrupa según las épocas y extrae de ellos una imagen del pasado.

SEIGNOBOS.–Tenemos la vaga impresión de que varias series de fenómenos cambian al mismo tiempo, pero...

DURKHEIM.–Cuando constato en un cierto número de casos bien observados y bien estudiados que tal organización de la familia está vinculada a tal particularidad de la organización social, ¿que me impediría establecer una tal relación entre estas dos series de fenómenos?

SEIGNOBOS.–El hecho de que casi nunca encontramos fenómenos lo bastante semejantes como para hacer posible una comparación.

DURKHEIM.–Pero después de todo son hechos; constato tales hechos y usted sabe con qué frecuencia se encuentran semejanzas llamativas entre las instituciones de los diferentes pueblos.

SEIGNOBOS.–Esos pueblos son siempre profundamente diferentes.

DURKHEIM.–Pero cuando en lo concerniente al matrimonio encuentro en puntos diferentes del globo formalidades idénticas y ceremonias de todo punto comparables, cuando descubro que hombres y mujeres viven juntos del mismo modo, ¿piensa usted que no hay nada que merezca una comparación? ¿A qué conclusión llega a partir de todo esto?

SEIGNOBOS.–A ninguna. No conozco la causa de esas semejanzas.

LACOMBE.–El señor Seignobos parece olvidar que intrínsecamente y consultados aisladamente los documentos no llegarían nunca a autentificar los hechos; por el contrario, son la generalidad y la semejanza de éstos los que autentifican a los documentos. Supongo que tiene un documento único y aparentemente auténtico, pero que refiere un hecho del que no hay otro caso en la historia; lo más probable es que pusiera en duda el hecho, y con razón.

SEIGNOBOS.–Pero en el fondo en la historia la comparación se reduce a la *analogía:* nunca hay semejanzas completas.

LACOMBE.–¡No tiene importancia! Sin comparación no hay certeza; y, por otra parte, es la comparación la que fundamenta y da seguridad a nuestra crítica. Cuando me encuentro frente a ciertos móviles que los historiadores atribuyen a los antiguos me siento inclinado a dudar, porque en los hombres que me describen no reconozco a la humanidad que conozco; como ve, la comparación siempre es valiosa.

SEIGNOBOS.–De acuerdo. En efecto, casi siempre se juzgan y se critican los fenómenos del pasado según vagas analogías con el presente, pues sólo raras veces se llegan a encontrar analogías verdaderamente precisas entre dos series antiguas

y se consigue compararlas. Para el historiador comparar quiere decir sobre todo cotejar lo que encuentra con el presente en que vive.

LALANDE.–Hasta el presente sólo hemos abordado la primera cuestión, la del conocimiento de las causas, la de lo desconocido en la historia. Nos quedaría por examinar la segunda, la de saber bajo qué formas debemos representarnos lo que en las causas históricas no llega a la conciencia del individuo. Es a esto a lo que apuntaba el señor Seignobos en la última parte de su nota al preguntar: «¿Debemos hacer intervenir una causa *sui generis*..., la presión ejercida por el cuerpo social en forma de tradición y de organización colectiva, lo que conduciría a admitir la existencia de una clase especial de fenómenos, diferente de los hechos humanos individuales? ¿Hay que atribuir los caracteres comunes cuya causa no llegamos a conocer a un *Volksgeist* o a una *Sozialpsyche* distintos de los individuos?».

DURKHEIM.–Me parece que esta cuestión no se incluye en lo que tratamos. Sin duda el señor Seignobos parece creer que la conciencia colectiva ha sido imaginada como un medio para explicar lo inconsciente en la historia, y no es así. En primer lugar, se puede admitir que existe lo inconsciente y negar por completo que exista la conciencia colectiva; este inconsciente puede ser enteramente individual. Además, si hay una conciencia colectiva, debe comprender hechos conscientes y dar cuenta de ellos, al igual que de los hechos inconscientes. Pues dado que es una conciencia (suponiendo que exista) debe ser consciente en alguna parte.

SEIGNOBOS.–¿Dónde? Me gustaría mucho saber dónde está ese lugar donde la colectividad piensa conscientemente.

DURKHEIM.–No tengo que abordar aquí la cuestión de la conciencia colectiva que sobrepasa totalmente el tema que nos ocupa. Todo lo que quería decir es que si no admitimos la existencia de una conciencia colectiva no la hemos imaginado con el fin de explicar lo inconsciente. Nos ha parecido

descubrir ciertos fenómenos característicos, absolutamente diferentes de los fenómenos de psicología individual, y es por este camino por el que nos hemos visto conducidos a admitir la hipótesis que usted ataca aquí, sin que sepa bien por qué.

LALANDE.–Sin embargo, parece que las dos cuestiones están conectadas: la solución de la primera puede depender de la de la segunda. Si es cierto que hay un espíritu social colectivo, ¿no excluye esto el método que consiste en buscar la explicación de los hechos históricos en los motivos de los agentes y en la conciencia que de ellos tienen los propios agentes? En tal caso, como piensa el señor Durkheim, el único método legítimo sería el de ponerse en el punto de vista objetivo, comparar series y descubrir leyes al constatar repeticiones.

DURKHEIM.–No vengo aquí a exponer mi método, vengo a discutir el que nos propone el señor Seignobos. Sin embargo, me gustaría mucho saber por qué razón nos niega el derecho a establecer comparaciones entre los datos históricos.

SEIGNOBOS.–En las ciencias positivas los elementos son análogos y se conocen de modo preciso, son homogéneos y exactos, y a partir de ese momento resulta posible comparar series de fenómenos (cuerpos químicos bien definidos). Por el contrario, en la historia lo que comparamos son sencillamente cosas que son llamadas o han sido llamadas del mismo modo y esta identidad de denominación puede ser puramente verbal. Ésta es la razón de que yo diga que los fenómenos psicológicos no son comparables entre sí. Por el contrario, cuando por comodidad tenemos que habérnoslas con fenómenos físicos (o fisiológicos) se hace posible la comparación. De este modo, sin duda, la familia puede ser estudiada más fácilmente que otros fenómenos.

DURKHEIM.–He de reconocer que experimento una viva sorpresa al escuchar que se enuncia como evidente una proposición que me parece que está en contradicción con todo

lo que sé. El punto de partida de la evolución doméstica no es en modo alguno físico. La mayor parte de los fenómenos familiares, tal y como nos son dados, no parece derivarse del hecho de la generación. La generación no es el acto central y constitutivo de la familia. Con frecuencia es ésta un grupo de personas que ni siquiera están unidas por el vínculo de sangre (a menudo es muy débil la importancia de los elementos consanguíneos).

SEIGNOBOS.–Pero precisamente ya no llamamos familia a un grupo como ése. Históricamente hablando, la familia está compuesta por elementos consanguíneos.

BLOCH.–Pero fíjese en el γένος griego: no está probado en absoluto que haya estado compuesto por elementos consanguíneos ni que deba su origen a la consanguinidad.

LACOMBE.– El hecho esencial que permite clasificar a alguien como miembro de una determinada familia es el hecho de la *colaboración*. Cuando el hijo deja al padre, cuando ya no colabora con él, ya no es de la familia y hasta pierde su derecho de heredero. Por el contrario, aquel que ha sido aceptado y cuya colaboración es admitida, entra por ello mismo en la familia. De este modo, en la Edad Media, cuando un hombre extraño por la sangre vivía del mismo pan y de la misma olla se convertía en coheredero.

SEIGNOBOS.–Esta discusión muestra mejor de lo que yo habría podido lograr toda la dificultad que se tiene en entenderse en historia, incluso sobre las nociones más usuales y aparentemente más claras. Pues, después de todo, ¿qué me prueba que el γένος griego pueda ser asimilado a una familia, en el sentido en que entendemos esa palabra?

BLOCH.–Dice usted que eso no está probado. Pero, aunque el γένος griego no es la familia en el actual sentido de la palabra, al menos se puede admitir que ha sido concebido a imitación de la familia y que hace las veces de ella.

DURKHEIM.–O, al contrario, que la familia restringida de hoy se concibe a imitación del γένος.

BLOCH.–El escepticismo del señor Seignobos me tiene verdaderamente asustado. Al oírle hablar así, ¿qué quedaría de la historia? Casi nada. Pero, por otra parte, contra el señor Durkheim, creo que hay que hacer una profunda distinción entre los métodos practicables en historia y los de las otras ciencias. Hay que estudiar los fenómenos históricos tal y como nos son dados de una vez por todas, porque hagamos lo que hagamos nunca llegaremos a repetirlos. De ahí la dificultad que tenemos en historia para formular leyes, y la imposibilidad de admitir junto con el señor Durkheim que las causas puedan ser identificadas con las leyes. Esto es válido en las otras ciencias, pero como aquí es imposible la repetición y, consiguientemente como no podemos aislar lo esencial de lo accesorio, las cosas son de otra manera.

Mientras se trate de hechos históricos muy simples y muy groseros (como, por ejemplo, los hechos de geografía humana) quizá podamos enunciar leyes, pero habrá que renunciar a ello en cuanto lleguemos a los hechos psicológicos, tan diferentes y tan complejos.

DURKHEIM.–Entonces también habrá que renunciar a formular relaciones causales.

BOUGLÉ.–Al igual que el señor Durkheim creo que para ser verdaderamente una explicación, ninguna explicación causal puede dejar de referirse a leyes.

¿Es cierto que casi siempre los historiadores creen explicar ciertos fenómenos sólo por las causas, haciendo abstracción de las leyes? Esto significa sencillamente que dejan en la sombra y sin explicar las leyes en que se basan sus afirmaciones.

Sin embargo, a veces formulan esas leyes como a pesar suyo: de este modo son sorprendidos en flagrante delito de sociología. Así, por ejemplo, en un libro del señor Bloch me encontraba recientemente con esta proposición general a propósito de los restos de clientelas que han persistido en la antigua Galia: el régimen de la *protección* «se impone y do-

mina cada vez que el Estado se muestra inferior a su tarea, es decir, incapaz de asegurar la seguridad de los individuos, sea porque aún no haya terminado de constituirse, sea porque haya empezado ya a disolverse». Se podrían multiplicar los ejemplos de ese tipo. Tienden a probar que no se puede explicar sin invocar leyes.

BLOCH.–En efecto, es una tendencia invencible, a la que el historiador resiste con dificultad, y lo único que esto muestra es que deberíamos ser más prudentes y rodear nuestras afirmaciones con más reservas de lo que ordinariamente hacemos.

DURKHEIM.–Creo que, en el fondo, estoy de acuerdo con el señor Bloch, a condición de distinguir entre dos cosas profundamente diferentes, y que la historia de los tiempos modernos no distingue lo bastante:

1.º Los acontecimientos históricos.
2.º Las funciones sociales permanentes.

En lo que concierne a los acontecimientos, nos encontramos ante una masa indefinida de hechos, en medio de los cuales le es difícil a la inteligencia introducir un orden científico. Admiro a los historiadores que pueden vivir a gusto en esta polvareda de acontecimientos desordenados.

Pero además de los acontecimientos hay las funciones, las instituciones, los modos de pensar o de actuar fijos y organizados. En este dominio se hacen necesarias las comparaciones: en lugar de verse uno desbordado por la extremada diversidad de los hechos, pronto se ve impresionado por la existencia de un número muy limitado de tipos, por la especie de pobreza que se manifiesta cuando se estudia una misma función en diferentes pueblos o en diversas épocas. Aún no he podido hacerlo más que para los tipos de familia, pero a través de los tiempos he constatado un número muy reducido de tipos verdaderamente diferenciados. Ahora bien, un tipo de familia es solidario de la entera organización social; así pues, debe suceder poco más o menos lo mismo con las otras funciones cuyo conjunto constituye la colectividad. Desde luego, no he podido estudiar todas las sociedades, he tenido que abstraer y dejar de lado muchos hechos. Sin embargo, es sorprendente que sea posible coordinar y reducir a algunas grandes formas muy sencillas las instituciones familiares de un gran número de pueblos. Esta identidad es sumamente notable, y muestra claramente la posibilidad de una verdadera ciencia histórica. Sin duda, en el caso de otras funciones el trabajo sería más complejo, pero las dificultades no parecen ser insuperables. En todo caso, el historiador tiene el derecho y el deber de emprender ese trabajo, en lugar de desesperar.

SEIGNOBOS.–Lamentablemente hay una dificultad fundamental que hace que tales negativas sean singularmente precarias, y es que no tenemos ningún procedimiento para construir categorías verdaderamente precisas y comparables; nunca sabemos exactamente qué es lo que comparamos. Paralelismos como esos pueden ser ingeniosos y sugestivos, pero no tienen nada de científicos.

LACOMBE.–Es que usted es demasiado exigente o demasiado ambicioso, quiere comparar al tiempo bloques inmensos de hechos, de acontecimientos. Hay que empezar por analizar y por comparar fragmentos. Por ejemplo, yo me propongo mostrar las repercusiones semejantes que ha provocado a través de las épocas y en diferentes lugares un mismo tipo de cultura agrícola.

SEIGNOBOS.–Evidentemente hay fenómenos más sencillos, para los que son posibles un número muy pequeño de combinaciones (por ejemplo, la organización familiar). Pero piense en la vida política o en las lenguas, en estos casos no hay sino indeterminación.

BOUGLÉ.–Pero precisamente en el estudio de las lenguas se ha llegado a descubrir leyes y a establecer relaciones inteligibles.

SEIGNOBOS.–Casi no se ha descubierto otra cosa que leyes fonéticas, y eso porque en ese caso había un sustrato fisiológico que permitía el empleo de métodos experimentales y hasta de gráficos.

DURKHEIM.–Por el contrario, muchos lingüistas creen que se podría introducir ventajosamente el punto de vista sociológico en el estudio de las lenguas.

SEIGNOBOS.–Pero si no puede aportar más que oscuridad, ¿qué podemos comprender del mecanismo social de las antiguas colectividades? Hay poca cosa y únicamente por medio de analogías con nuestra sociedad de hoy.

DURKHEIM.–Bien al contrario; me parece que comprendo a las sociedades australianas mucho mejor que a las nuestras.

SEIGNOBOS.–No entendemos lo mismo por la palabra *comprender*. Pues por mi parte me parece que comprendo mejor a las sociedades actuales que a las australianas. Probablemente sea una cuestión de imaginación. Lo que sí lamento es que no lleguemos a estudiar directamente el problema de lo inconsciente.

BOUGLÉ.–Pero parece que usted cree todo el tiempo que lo inconsciente puede ser asimilado a lo desconocido. Porque se niega a aplicar a los móviles inconscientes el procedimiento de investigación que aplica a los móviles conscientes. Las bases de su investigación son las mismas, los razonamientos que utiliza para inducir las causas de los actos y de los acontecimientos valen lo mismo para las causas inconscientes que para las otras.

SEIGNOBOS.–De ninguna manera: cuando se trata de motivos inconscientes no encuentra nada; es la nada.

BOUGLÉ.–Disculpe. Nuestra experiencia personal nos revela tanto los motivos inconscientes cuanto los motivos conscientes. ¿No nos enseña que muchos de nuestros actos no pueden explicarse más que por causas que en el momento mismo de la acción no llegaban a nuestra conciencia? Continuamente percibimos *a posteriori* los motivos de una acción que no habíamos llegado a entender. En el pasado podemos encontrar tanto casos de motivación inconsciente, como casos de motivación consciente.

SEIGNOBOS.–No, porque esas experiencias de que habla no se encuentran referidas en los documentos que constatan los acontecimientos y sus causas aparentes.

BOUGLÉ.–Pero las causas inconscientes se encuentran tanto como ellas en el documento como las causas conscientes, o tan poco. En ambos casos usted no transcribe el documento, trata de comprender y de reconstruir el estado de espíritu de su autor. Fíjese en la historia de Tito Livio: creo que los móviles inconscientes que le guían se leen tan fácilmente como los móviles conscientes y aparentes.

SEIGNOBOS.–No tengo mucha confianza en la posibilidad de reconstruir de esa forma la psicología de los individuos o de los grupos.

LACOMBE.–¿Y por qué diablos hace usted historia?

SEIGNOBOS.–Para buscar relaciones entre series de hechos, y para comprender el pasado a partir del modelo del presente.

LACOMBE.–Pero lo que buscamos siempre tras los hechos es al hombre; admito que es muy difícil, pero siempre tenemos como meta el descubrir el mecanismo psicológico de las acciones y de los acontecimientos.

SEIGNOBOS.–Lo que me propongo es sencillamente explicar, si ello es posible, por qué cadena de acontecimientos bien conectados hemos llegado al estado actual. Y en esta explicación me siento muy inclinado a atribuir una importancia muy grande a los motivos expresados por los agentes, porque ellos han conocido los hechos directamente.

Lo que pregunto a propósito de lo inconsciente es si puede ser explicado por una serie de estados interiores de los individuos que actúan en común o si hay que hacer intervenir algo exterior y superior a los individuos.

DURKHEIM.–Una vez más, bajo el nombre de inconsciente, da usted realidad a una entidad. Comprendo que plantee la cuestión para todos los fenómenos de la vida colectiva: ¿se pueden explicar por causas individuales o hay que admitir causas específicamente sociales? ¿Pero por qué limitar el problema al caso de los fenómenos inconscientes?

SEIGNOBOS.–Porque son más misteriosos para nosotros y porque nos vemos llevados con más facilidad a admitir para ellos causas independientes de los individuos.

DURKHEIM.–Pero el hecho de que los acontecimientos hayan sido conscientes o no es de secundaria importancia para el historiador que verdaderamente trata de comprender y de reflexionar. Su papel pierde importancia si se pone a cubierto apelando a esos testigos o a esos agentes que llama conscientes. Mientras no se lleve a cabo una investigación metódica, ni siquiera sabemos si un determinado fenómeno tiene en su origen motivos conscientes o inconscientes; en esto no hay, pues, un criterio preciso: esta distinción es el resultado del trabajo histórico y no una guía del mismo. A menudo lo inconsciente se explica por lo consciente, y al revés; con frecuencia lo inconsciente no es más que una conciencia más débil; en resumen, no hay una cuestión especial que se plantee en el caso del conocimiento de lo inconsciente. Es una forma parcial en realidad lo que usted plantea, es el gran problema de la sociología, el de la conciencia colectiva; es demasiado general como para que lo abordemos aquí.

SEIGNOBOS.–Planteaba esta pregunta porque en historia nos encontramos con frecuencia con fenómenos inexplicables y que aparentemente no parecen provenir de causas inconscientes. Es por esta causa por lo que la «escuela histórica y Lamprecht [17] han hecho intervenir la acción de realidades supraindividuales, y yo creía que era obedeciendo a un sentimiento del mismo tipo como los sociólogos contemporáneos se habían visto llevados a postular la existencia de una realidad colectiva *sui generis*.

DURKHEIM.–Ahí reside el error. No tengo que hacer hipótesis acerca de las razones que hayan influido en Lamprecht, pero las que han determinado a los sociólogos contemporáneos de que habla el señor Seignobos son completamente diferentes. Y esto me lleva a oponer a las dos actitudes que ha indicado, la actitud volteriana que se limita a declarar que aún hay cosas desconocidas y la actitud mística que atribuye una existencia real al misterio del pasado, una tercera actitud que es la nuestra; consiste en trabajar metódicamente sin ideas preconcebidas ni pretensión de hacer un sistema a fin de llegar a comprender científicamente lo dado.

SEIGNOBOS.–Pero es precisamente hacia la actitud volteriana hacia la que yo me inclino.

LALANDE.–En resumen, habría dos modos de entender la palabra *comprender*, la del historiador y la del sociólogo. Para el historiador, comprender es representarse las cosas bajo el aspecto de la motivación psicológica cuyo modelo tenemos actualmente en nosotros mismos; para el sociólogo, por el contrario, es representárselas bajo el aspecto de casos particulares que se pueden reducir a una ley o, al menos, a un tipo general ya establecido. Son éstos dos problemas sin relación y cuya aparente oposición sólo procede del hecho de que se les asigna con el mismo término, a menos que no se establezca su dependencia de otras hipótesis.

DURKHEIM.–En dos palabras; no aceptamos sin más las causas que nos indican los propios agentes. Si son ciertas, pueden ser descubiertas directamente, estudiando los propios hechos; si son falsas, esta interpretación inexacta es en sí misma un hecho que debe ser explicado.

LALANDE.–Me parece que el señor Seignobos y el señor Durkheim están de acuerdo en admitir, tanto uno como otro, que los individuos no pueden estar dados aisladamente nunca, antes o fuera de la sociedad, y que ni siquiera se les puede suponer sin suponer al mismo tiempo a ésta.

DURKHEIM.–Descansemos en esta ilusión y digamos que el señor Seignobos admite al igual que yo que el país cambia a los individuos.

SEIGNOBOS.–De acuerdo, pero con la condición de que el país no sea concebido más que como el conjunto de los individuos.

DURKHEIM.–Pongamos, si lo prefiere, que la reunión cambia a cada uno de los elementos reunidos.

SEIGNOBOS.–Admito esta tautología.

Una definición de la sociedad (1917)

Sobre *sociedad*.– La gran diferencia entre las sociedades animales y las sociedades humanas es que en las primeras el individuo está gobernado exclusivamente *desde dentro*, por los instintos (salvo un pequeña parte de educación individual que ella misma depende del instinto) [18]; las sociedades humanas, por el contrario, presentan un fenómeno nuevo, de una naturaleza especial, que consiste en que ciertos modos de actuar le son impuestos al individuo, o, al menos, son propuestos a él, *desde fuera* y se sobreañaden a su propia naturaleza: tal es el carácter de las «instituciones» (en el sentido amplio del término), carácter que la existencia del lenguaje hace posible y de la que es ejemplo el propio lenguaje. Se encarnan en los sucesivos individuos sin que esta sucesión destruya su continuidad; su presencia es el carácter distintivo de las sociedades humanas, y el objeto propio de la sociología.

Notas

1. Publicado en *L'Année Sociologique*, vol. I, 1896-1897, págs. I-VII. Recogido en el *Journal Sociologique*. París, PUF, 1969, págs. 31-36.
2. Numa Fustel de Coulanges (1830-1889) fue profesor de historia antigua en la Escuela Normal Superior, donde tuvo por discípulo a Durkheim. Su obra fundamental, *La ciudad antigua*, pone de manifiesto la importancia de la religión en la evolución política y social de Grecia y de Roma.
3. Publicado en la *Revue Philosophique*, 1897, 44, págs. 645-651. Recogido en *La science sociale et l'action*. París, PUF, 1970, págs. 145-154.
4. Antonio Labriola (1843-1904) fue el introductor del marxismo en Italia y como tal ejerció una profunda influencia en la vida intelectual de su patria; se le debe la primera traducción italiana del *Manifiesto comunista*.
5. Georges Sorel (1847-1922), pensador socialista francés, que había descubierto el marxismo en 1893; en su obra *Reflexiones sobre la violencia* (1908) desarrollará la idea del papel creador del mito y la violencia en la historia.
6. Publicado en *L'Année Sociologique*, vol. II, 1899, págs. I-VI. Recogido en el *Journal Sociologique*, ed. cit., págs. 135-139.
7. La *Völkerkunde* alemana equivale a la etnografía. *Kulturgeschichte* (historia de la civilización) era el nombre de una escuela histórica alemana, uno de cuyos principales representantes fue K. G. Lamprecht, mencionado más adelante por Durkheim.
8. Publicado en *L'Année Sociologique*, vol. II, 1899, págs. 520-521. Recogido en el *Journal Sociologique*, ed. cit., págs. 181-182.

9. Coautor Paul Fauconnet. Publicado en la *Revue Philosophique*, 1903, 44, págs. 465-497. Recogido en *Textes*, 1. París, Minuit, 1975, págs. 121-159.
10. Franklin Henry Giddings (1855-1931), sociólogo norteamericano, que fue el primero en ocupar la cátedra de sociología de la Universidad de Columbia; publicó su *Principles of Sociology* en 1896.
11. Georg Simmel (1858-1918), uno de los más importantes representantes de la escuela alemana de sociología; colaboró en el primer número de *L'Année Sociologique* con un artículo traducido por el propio Durkheim y titulado «Comment les formes sociales se maintiennent»; Durkheim publicó una recensión de su obra *Filosofía del dinero* en la revista *Notes Critiques-Sciences Sociales*, recensión recogida en *Textes*, 1, ed. cit., págs. 178-182.
12. Se conoce por el nombre de «socialistas de cátedra» *(Kathedersozialisten)* a un grupo de economistas agrupados en la «Unión para la política social» *(Verein für Sozialpolitik)* en la Alemania de Bismark; estos economistas formaban la escuela histórica alemana de economía, opuesta a la escuela neoclásica inglesa y austriaca, y abogaban por una moderada intervención estatal en los problemas sociales y económicos. Los miembros de este grupo mencionados aquí por Durkheim son Wilhelm G. F. Roscher (1817-1894), Gustav von Schmoller (1838-1917) y Karl Bücher.
13. *Volkskunde*, disciplina que se ocupa del estudio del folklore.
14. «Las legislaciones de todos los pueblos de la tierra aparecen, pues, como la expresión de la conciencia humana universal del derecho, producida por el espíritu del pueblo» *(Elementos de jurisprudencia etnológica*, I, pág. 4).
15. Publicado en *L'Année Sociologique*, vol. I, 1903, págs. 123-125. Recogido en *Textes*, 1, ed. cit., págs. 195-197.
16. Publicado en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1908, VIII, págs. 229-245. Recogido en *Textes*, 1, ed., cit., págs. 199-217. Participan en este debate: *Charles Seignobos* (1854-1942), que en el momento en que tiene lugar el debate es profesor de metodología histórica en La Sorbona; de orientación positivista, propugnará una historia *événementielle*, fuertemente rechazada más tarde por la escuela histórica de los *Annales*. *André Lalande*, director de un célebre *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. *Celestin Bouglé* (1870-1939), uno de los principales discípulos de Durkheim, autor, entre otras obras, de un *Ensayo sobre el régimen de las castas* (1908).

17. Karl Gottfried Lamprecht (1856-1915), historiador alemán, que introduce la teoría de la psicología colectiva como determinante del desarrollo cultural.
18. Publicado en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* 1917, 15, pág. 57. Recogido en *Textes,* 1, ed. cit., pág. 71.

Filosofía
Historia
Sociología
Derecho
Economía
Ciencia política
Antropología
Etnología
Psicología

Cronología

1858	Nace en Epinal, Vosgos, en el seno de una familia judía askenazi; entre sus ascendientes se encuentran numerosos rabinos.
1870	En el curso de la guerra franco-prusiana los alemanes ocupan Epinal.
1875	Termina el bachillerato.
1879	Tras tres años de intensa preparación logra ingresar en la Escuela Normal Superior, donde tendrá por compañeros a Bergson y a Jaurés.
1882	Se gradúa; decide consagrarse al estudio de los fenómenos sociales.
1882-87	Profesor en varios liceos.
1885-86	Estudios en Leipzig con W. Wundt.
1887	Se crea para él un puesto de profesor de Ciencia Social y Pedagogía en la Universidad de Burdeos, puesto en el que permanecerá hasta 1902.
1893	*De la división del trabajo social.*
1895	*Las reglas del método sociológico.*
1897	*El suicidio.*
1897	Funda la revista *L'Année Sociologique.*
1898	Toma parte activa en el movimiento en favor de Dreyfus como miembro de la Liga para la Defensa de los Derechos del Hombre.

1902 Llega a París como *chargé de cours* (sustituto de cátedra).
1906 Catedrático de Ciencia de la Educación.
1912 *Las formas elementales de la vida religiosa.*
1913 Catedrático de Pedagogía y Sociología.
1914-17 Participa activamente en el esfuerzo bélico como miembro de numerosos comités y publicando dos panfletos antialemanes.
1915 Muerte de su hijo André en el frente de Salónica.
1916 Abandona la enseñanza.
1917 Muere en París.

Índice

OTROS ESCRITOS SOBRE EL CONCEPTO Y EL MÉTODO DE LAS CIENCIAS SOCIALES